MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

8. Jahrgang 1957 Heft 3

Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni[1])

Von Klaus *Mörsdorf*, München

Der CIC unterscheidet zwischen einer iurisdictio des äußeren und des inneren Bereiches. Potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientiae, sive sacramentalis sive extrasacramentalis (c. 196). Die begriffsgeschichtliche Entwicklung dieser Unterscheidung ist eingebettet in die Entwicklung des Bußwesens. Ihren sprachlichen Ausdruck fand sie erst in nachtridentinischer Zeit. Franz Suarez, der sich erstmals eingehend mit der Annahme einer doppelten Jurisdiktion befaßt hat, hatte dabei das Anliegen, den älteren Begriff der potestas clavium auf den Jurisdiktionsbegriff abzustimmen[2]). Während die Schlüsselgewalt von den großen Theologen der hochscholastischen Zeit im wesentlichen der Weihegewalt zugerechnet wurde, wird sie von Suarez auf die Weihe- und die Jurisdiktionsgewalt bezogen, womit er ein in der neueren Theologie bedeutsames Zeugnis für die Einheit der beiden Gewalten ablegte. Zugleich lehnte er es ab, die Jurisdiktionsgewalt nur als Anhängsel der bei der sakramentalen Lossprechung auszuübenden Weihegewalt zu werten, und schuf damit die wissenschaftliche Grundlage für die Unterscheidung einer Jurisdiktionsgewalt des äußeren und inneren Bereiches. Suarez bezeichnete diese doppelte Spielart der Jurisdiktionsgewalt mit iurisdictio exterior und interior[3]), eine Ausdrucksweise, die er zu seiner Zeit bereits vorfand, die aber dem Tridentinum noch fremd war. Für Suarez bilden die beiden Jurisdiktionsarten eine wesenhafte Einheit und bezeichnen nichts anderes als die funktionale Verschiedenheit der im äußeren und im inneren Bereich tätig werdenden iurisdictio. In der Folgezeit wurde das Verschiedensein beider Gewaltarten immer stärker betont und gesteigert bis zur Annahme einer wesentlichen Verschiedenheit. Die Tendenz zur Trennung beider Jurisdiktionsarten zeigte sich in gleich starker Weise bei den Theologen und den Kanonisten. Wenn dabei auch stets anerkannt wurde, daß beide Jurisdiktionsarten nicht beziehungslos nebeneinander stehen, so rückte die iurisdictio des inneren Bereiches doch immer mehr von der des äußeren Bereiches ab. Kein geringerer als A. Van Hove hat in der ersten Auflage seines Commentarium Lovaniense die Meinung vertreten, die iurisdictio pro foro

[1]) Diese Abhandlung ist die Niederschrift zu einem Vortrag, den ich am 15. 11. 1956 vor der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht gehalten habe. Sie beruht zum Teil auf einem Vortrag über „Die iurisdictio pro foro interno im System der kanonischen Gewaltenlehre", der am 5. 3. 1954 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten wurde. Es ist beabsichtigt, den gesamten Fragenkreis der kanonischen Gewaltenlehre in einer Monographie darzustellen.

[2]) *De poenitentia* disp. 16, Opera omnia (Parisiis 1861) t. 22 p. 336 ss.

[3]) *De censuris* disp. 1, sect. 2, t. 23 p. 4 ss.

interno sei wesensverschieden von der iurisdictio pro foro externo[4]). In der zweiten Auflage machte Van Hove eine bemerkenswerte Einschränkung[5]). Er gab die Wesensgleichheit der iurisdictio des äußeren Bereichs mit der iurisdictio des inneren nicht-sakramentalen Bereiches zu, hielt aber daran fest, daß die zur sakramentalen Lossprechung erforderliche iurisdictio sich ihrem Wesen nach von der iurisdictio des äußeren Bereiches unterscheide und nur aequivok iurisdictio genannt werde, weil sie durch die iurisdictio des äußeren Bereiches geordnet und durch kanonische Sendung verliehen werde, die ein Jurisdiktionsakt des äußeren Bereiches sei. Nicht weniger scharf wurde die Trennung beider Jurisdiktionsarten bei den in deutscher Sprache schreibenden Kirchenrechtlern vollzogen. Paul Hinschius[6]) war der Meinung, die iurisdictio interna falle nicht in den Bereich des Rechtes, weil das Recht nur das äußere Verhalten normieren könne. Er schränkte diese Aussage aber merklich ein durch das Anerkenntnis, daß sich beide Bereiche nur begrifflich unterscheiden lassen und der einzelne in beiden Beziehungen der Einwirkung der Kirche unterliege. Die iurisdictio interna diene Zwecken des Rechtes auch dadurch, daß äußeres, aber schwer kontrollierbares Verhalten im Beichtstuhl zur Anzeige kommen und geordnet werden könne. Vollständig erscheint die Trennung beider Jurisdiktionsarten, soweit man aus den naturgemäß knappen Angaben eines Wörterbuches Schlüsse ziehen darf, bei Rudolf Köstler[7]), der die Leitungsgewalt des Rechtsbereiches von der des Gewissensbereiches abhebt und zur Kennzeichnung dieses Unterschiedes von Regierungsgewalt und Gewissensgewalt spricht. Bei der Annahme einer Wesensverschiedenheit der iurisdictio des äußeren und des inneren, wenigstens des sakramentalen inneren Bereiches, liegt es geradezu in der Natur der Sache, die eine Gewalt der Kirche als Rechtsgemeinschaft und die andere der Kirche als Heilsgemeinschaft zuzuordnen. In aller Offenheit hat T. J. Roorda[8]) diese Konsequenz gezogen, wobei er die Heilsgemeinschaft als „ordo metaiuridicus" und „suprasocialis" charakterisierte und ihre Verbindung mit der Rechtsgemeinschaft bloß insoweit anerkannte, als die im sakramentalen Bereich tätig werdende Hirtengewalt von den Jurisdiktionsträgern des äußeren Bereiches abgeleitet sei und geordnet werde. Die Kirche wird so nicht weniger als bei der lutherischen Lehre von der Ecclesia abscondita[9]) in zwei Teile gespalten, und der geistliche Charakter des kirchlichen Rechtes ist damit in seiner Wurzel getroffen. Die Frage nach der iurisdictio fori interni wird so zu einem Kernproblem der Kanonistik.

Der CIC hat es vermieden, die in der kanonistischen und theologischen Lehre üblich gewordenen Ausdrücke iurisdictio exterior oder externa und iurisdictio interior oder interna zu gebrauchen. In diesem Verzicht darf man schon ein Zeichen dafür sehen, daß es dem Gesetzgeber fern lag, die iurisdictio des äußeren und des inneren Bereiches soweit voneinander zu trennen, daß sie nicht mehr als den Namen gemeinsam haben. In der grundlegenden Aussage des c. 196 ist die Rede von der „potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia", und von dieser Gewalt wird gesagt: „alia est fori externi, alia fori interni". Wenn die Wen-

[4]) *Commentarium Lovaniense* I, 1 (Mecheln 1928) p. 27 s. und I, 2 (Mecheln 1930) p. 181.
[5]) *Commentarium Lovaniense* I, 1² (Mecheln 1945) p. 31 s. n. 32, besonders p. 32 a. 1.
[6]) *System des katholischen Kirchenrechtes* I (Berlin 1869) 168.
[7]) *Wörterbuch zum CIC* (München 1928 ff.) 203.
[8]) *De natura potestatis absolvendi a peccatis*, in: EphIurCan 4 (1948) 353–381, 514–540.
[9]) Siehe hierzu Johannes Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, Sitz. Ber. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1949, H. 5, München 1950; ders., *Lex charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, NF., H. 36, München 1953.

dung alia—alia sprachlich auch eine scharfe Unterscheidung ausdrückt, so darf dabei doch nicht übersehen werden, daß die Unterscheidung von ein und derselben Gewalt ausgesagt wird, die kraft göttlicher Einsetzung in der Kirche ist. Alia — alia ist daher nicht zu deuten mit „die eine — die andere", sondern mit „teils — teils", d. h., die potestas iurisdictionis ist sowohl eine Gewalt des äußeren wie des inneren Bereiches. Daß dabei nicht an eine Aufspaltung der iurisdictio in zwei wesenverschiedene Jurisdiktionsarten gedacht sein kann, geht schon daraus hervor, daß die iurisdictio des äußeren Bereiches die des inneren Bereiches einschließt, und zwar hinsichtlich des Besitzes wie der möglichen Ausübung. Es ist nicht bestritten, daß die Inhaber der vollen ordentlichen iurisdictio pro foro externo, also die Ordinarii im Sinne des c. 198, in und mit ihrer iurisdictio pro foro externo Gewalt auch pro foro interno haben. Interessant und aufschlußreich hierfür ist die unterschiedliche Festlegung in den cc. 110 501 § 1. Wirkliche Prälaten sind nach c. 110 Welt- und Ordensgeistliche, „qui iurisdictionem ordinariam in foro externo obtinent". Dagegen heißt es in c. 501 § 1 von den höheren Oberen exemter priesterlicher Ordensverbände „habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo". Einer so pointierten Erwähnung der Jurisdiktionsgewalt für den inneren Bereich hätte es nicht bedurft, weil die iurisdictio des äußeren Bereiches die des inneren Beriches einschließt. Dies gilt auch für die Ebene der Gewaltausübung. Nach c. 202 § 1 ist ein Akt ordentlicher oder delegierter Jurisdiktion, die für den äußeren Bereich verliehen worden ist, auch für den inneren Bereich wirksam, aber nicht umgekehrt. Dieser Grundsatz ist nicht exakt formuliert; es besteht aber kein Zweifel daran, was gemeint ist. Der Grundsatz will sagen, daß ein Akt, der kraft einer für den äußeren Bereich verliehenen Jurisdiktionsgewalt im äußeren Bereich gesetzt wird, auch im inneren Bereich wirksam ist, wogegen ein Jurisdiktionsakt — einerlei ob es sich um eine für den äußeren oder nur für den inneren Bereich verliehenen Gewalt handelt —, der im inneren Bereich gesetzt wird, keine Wirksamkeit im äußeren Bereich hat. Dem schließt sich sinnvoll die in c. 202 § 2 formulierte Regel an, daß eine für den inneren Bereich verliehene Gewalt auch im nicht-sakramentalen inneren Bereich ausgeübt werden kann, sofern nicht der sakramentale Bereich gefordert wird. Der Einheit der im äußeren und im inneren Bereich tätig werdenden iurisdictio kommt ebenso klar und bestimmt in der letzten Regel des c. 202 zum Ausdruck. Wenn nämlich der Bereich, für den eine Gewalt gegeben worden ist, nicht ausdrücklich bezeichnet wurde, so gilt die Gewalt als pro utroque foro verliehen, sofern nicht aus der Natur der Sache etwas anderes feststeht (c. 202 § 3). In rein sprachlicher Hinsicht ist zu beachten, daß der CIC mit den Wendungen iurisdictionem pro foro conferre (c. 202 §§ 1, 2, 3) und in foro obtinere (c. 110), exercere (c. 202 § 2) und habere (c. 2253 n. 1) lediglich ein Beziehungsverhältnis der einen iurisdictio zu den beiden Fora zum Ausdruck bringt.

Die Beschaffenheit dieses Beziehungsverhältnisses bestimmt sich nach dem Sinn der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich. C. 196 spricht von der iurisdictio fori interni, seu conscientiae. Forum conscientiae steht hier wie auch sonst in der kirchlichen Rechtssprache synonym für forum internum. Unter diesem Sprachverständnis wird das Begriffspaar forum externum — forum internum im Sinne von Rechts- und Gewissensbereich gedeutet, zwar mit gewissen Schattierungen, aber doch so allgemein, daß man von einer weithin herrschenden Lehre sprechen muß. Es wird dabei aber vollends übersehen, daß die kirchlichen Rechtsquellen, insbesondere auch der CIC, das Begriffspaar vorwiegend in einem Sinne gebrauchen, der nicht von dem Gegensatz Rechts- und Gewissensbereich bestimmt ist. Allein schon die Aufgliederung des inneren Bereiches in einen sakramentalen und einen

nicht-sakramentalen inneren Bereich läßt erkennen, daß es bei der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich nicht um den Gegensatz Recht und Gewissen, sondern um Abgrenzungen des Wirkungsbereiches der Kirche zu tun ist. Ein Spruch der Kirche, der im äußeren Bereich ergeht, trifft das Gewissen nicht weniger als ein Spruch im inneren Bereich, sofern er nur wahr und gerecht ist. Was den im inneren Bereich ergangenen Spruch von dem des äußeren Bereiches unterscheidet, ist, wie wir noch näher sehen werden, zunächst und hauptsächlich lediglich ein Mangel in der Publizität. Ob die Kirche in aller Öffentlichkeit oder hinter der strengen Vergatterung des Beichtsiegels tätig wird, es ist wesensgemäß immer die gleiche Kirche, die in dieser oder jener Weise ihrer Sendung für das Heil der Menschen gerecht zu werden sucht.

Die begriffsgeschichtliche Entwicklung der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich ist von zwei Komponenten bestimmt, einer *institutionellen*, die aus der Entwicklung des Bußverfahrens herausgewachsen ist und beide Fora als Abgrenzungen im Wirkungsbereich der Kirche versteht, und einer *rechtsphilosophischen Komponente*, die den Gegensatz von äußerem Schein und innerem wirklichen Sein und insoweit auch den Unterschied von rechtlichem und sittlichem Bereich zum Ausdruck bringt.

In dem Bemühen, die Probleme der Zugehörigkeit zur Kirche systematisch zu erhellen, wurden bereits in der Frühkanonistik und der Frühscholastik beide Gedankenreihen miteinander verbunden. Den Anlaß zu diesem Bemühen bildete die in vollem Gang befindliche Scheidung zwischen Sünde und Straftat und zwischen Buße und Bann. Es kam dabei aber nicht, wie Artur Landgraf für die frühscholastische Zeit behauptet[10]), zu einer Scheidung zwischen der Kirche als *mystischem Leib* des Herrn und als *juridischer Gesellschaft*. Die Texte, die Landgraf heranzieht, identifizieren die Kirche mit dem Corpus Christi mysticum und wissen nichts von der behaupteten Unterscheidung. Das spürt auch Landgraf, wenn er in der Frage der Zugehörigkeit des Sünders zur Kirche sagt, man habe, als man sich zu präzisieren genötigt sah, zu Ausdrücken gegriffen, welche die Erkenntnis eines Unterschiedes zwischen der juridischen Gesellschaft der Kirche und dem mystischen Leib Christi voraussetzen[11]). In den vorgelegten theologischen und kanonistischen Texten geht es, was Landgraf nicht beachtet hat, um *zwei verschiedene Gedankenreihen*, nämlich einerseits um die verschiedenen Abstufungen in der Trennung von der Kirche und andererseits um den Unterschied zwischen Zugehörig-Sein und Zugehörig-Scheinen. Die erste Gedankenreihe ist neu und will die eingetretene Differenzierung des Bußwesens in das Bild der Kirche einbauen. Man kam hierbei zu einer dreifachen Stufung[12]). Es wurde unterschieden zwischen einer Trennung pro mortali, pro enormi und pro contumacia, die eine sei eine *excommunicatio conscientiae* und trenne von der caritas, die andere eine *excommunicatio poenitentiae* und trenne von der Teilnahme an den Sakramenten, und die dritte sei eine *excommunicatio sententiae* und trenne von der fratrum communio; dabei wird letztere noch untergeteilt in die einfache und die feierliche Exkommunikation (sog. Anathem). Diese dreifache Abstufung wird ausdrücklich auf das eine Corpus Christi mysticum bezogen und kann nicht dazu herhalten, dieses von der Kirche als juridischer Gesellschaft zu unterscheiden.

---

[10]) *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, in: Scholastik 5 (1930) 233 ff.

[11]) ebd. 236.

[12]) Summa Coloniensis (Cod. Bamberg, Patr. 39 fol. 84 und 85[v]) und Sicard von Cremona (Codex Bamberg. Can. 38 fol. 113). Dieselbe Auffassung findet sich, allerdings nicht so klar, schon bei Gratian (c. 24 C. 11 q. 3).

Johannes Faventinus, bei dem Landgraf das juridische Wesen der Kirche ausdrücklich von der Eigenschaft eines mystischen Leibes geschieden finden will, kennt dieselbe auf das Corpus Christi mysticum bezogene dreifache Stufung und setzt diese in Beziehung zu der zweiten Gedankenreihe, indem er zwischen einer Exkommunikation durch *sententia propria* und *ecclesiastica* oder, was dasselbe besagt, zwischen einer excommunicatio *apud Deum* und *apud Ecclesiam* unterscheidet[13]). Die excommunicatio apud Deum tritt ohne weiteres mit dem Begehen einer schweren Sünde ein, einerlei ob es sich um geheime oder um öffentliche Fälle handelt; der Sünder spricht sich gleichsam selbst das Urteil. Die excommunicatio apud ecclesiam erfolgt durch Spruch der Kirche, und zwar entweder durch das im öffentlichen Bußverfahren ergehende Urteil, das den Büßer vom sakramentalen Leben der Kirche ausschließt, oder durch das im kirchlichen Strafverfahren ergehende Urteil, das einen hartnäckigen Verbrecher ganz aus der Gemeinschaft der Gläubigen entfernt. Dabei stehen die beiden Exkommunikationsweisen in einer zweifachen Beziehung zu einander; die Exkommunikation durch sententia propria ist einerseits das erste Glied in der dreifach gestuften Exkommunikation und anderseits überschneidet sie sich mit den beiden Exkommunikationen durch sententia ecclesiastica. Als erstes Glied in der dreifachen Stufung erstreckt sich die Exkommunikation durch sententia propria nur auf die *geheimen* Sünden und steht so im Gegensatz zu den auf die *öffentlichen* Fälle bezogenen Exkommunikationen durch sententia ecclesiastica. Sie hindert den schweren Sünder, am sakramentalen Leben der Kirche teilzunehmen, und hat somit im kirchlichen Bereich sachlich dieselbe Wirkung wie ein kirchliches Bußurteil. Anderseits überschneidet sich die Exkommunikation durch sententia propria (= apud Deum) mit den Exkommunikationen durch sententia ecclesiastica (= apud Ecclesiam), weil sie, einerlei ob es sich um geheime oder um öffentliche Fälle handelt, schon vor dem kirchlichen Spruch eintritt und die unerläßliche Voraussetzung für die Gerechtigkeit des kirchlichen Spruches ist[14]). Dieses Beziehungsverhältnis ist beherrscht von der zweiten Gedankenreihe, die keine Entdeckung der Frühscholastik, sondern altes Erbgut ist[15]); es bringt die der Kirche wesentliche Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zum Ausdruck,

[13]) Codex Bamberg. Can. 37 fol. 41^{v}: Sciendum est, quod ille qui excommunicatur, aliquando notatur sua propria sententia, aliquando ecclesiastica. Item cum notatur ecclesiastica sententia, aliquando penitens a sacramentis Ecclesie abducitur, aliquando contumax anathematizatur, i. e. a fidelium consortio penitus excluditur. Notatur quis propria sententia, quando alicuius peccati crimine vel conscientia remordente non presumit sacramentis dominicis communicare ... Prima excommunicatio non solet fieri nisi de occultis peccatis. Secunda tamen fit de manifestis et criminalibus. Tertia de nullo unquam crimine facienda est nisi ex contumacia satisfacere noluerit, qui crimen commisit.

[14]) Codex Bamberg. Can. 37 fol. 41^{v}: Hic tamen breviter dicamus, quia excommunicatio est extra communionem ecclesie depulsio vel a perceptione corporis et sanguinis Domini prohibitio. Excommunicatur quis apud Deum et ecclesiam, quando quis iuste propter scelera sua excommunicationis reportat sententiam. Alius apud Deum et non apud ecclesiam, is scilicet qui absque ecclesiastica dampnatione mortalem culpam gestat in mente. Qui enim criminaliter delinquit, statim apud Deum pro excommunicato habetur, quoniam quantum ad ipsum non est membrum corporis sui quod est ecclesia, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea. Alius non apud Deum, sed apud ecclesiam excommunicatus habetur, qui videlicet iniuste nulla causa subsistente sententiam excommunicationis accepit.

[15]) Unter Bezugnahme auf Origenes super Leviticum hom. 14 heißt es bei Gratian (c. 7 C. 24 q. 3): Cum aliquis exiit a veritate, a timore Dei, a fide, a caritate, exit de castris ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur, sicut e contrario aliquis non recto iudicio foras mittitur, sed si ante non exierit, id est non egerit, ut mereretur exire, nihil leditur. Interdum enim qui foras mittitur intus est, et qui foris est, intus videtur retineri.

ohne diese irgendwie zu trennen. Wenn Faventinus davon spricht, daß der vor Gott, aber nicht vor der Kirche Exkommunizierte im Verhältnis zu Gott *non est membrum corporis sui quod est ecclesia*, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea, so bezeugt er damit nur die alte Lehre, daß nicht jeder, der äußerlich zur Kirche gehört, lebendiges Glied der Kirche ist.

Als Kronzeugen für die behauptete Unterscheidung zwischen mystischem Leib und juridischer Gesellschaft führt Landgraf Quaestionen zweier anonymer Manuskripte des Britischen Museums in London an. Es wird hier festgestellt, daß die Kirche faule Glieder habe und diese nicht Glieder Christi seien[16]), und bemerkt, „quod multi sunt membra ecclesie, non tamen membra Christi. De Ecclesia enim sunt boni et mali; membra Christi non sunt nisi boni" [17]). Die Unterscheidung zwischen membra Ecclesiae und membra Christi fällt zusammen mit der Unterscheidung zwischen excommunicatio apud Ecclesiam und apud Deum, und hat mit der behaupteten Unterscheidung zwischen der Kirche als juridischer Gesellschaft und mystischem Leib nichts zu tun[18]).

Die Entwicklung des Begriffspaares forum externum — forum internum setzte erst ein, als der juristische Gemeinbegriff forum seine volle Ausbildung erfahren hatte. Bruno Fries hat die Entwicklungslinien des Begriffspaares forum externum — forum internum in einer ausgezeichneten Untersuchung über *„Forum in der Rechtssprache"* aufgehellt[19]). Forum ist kein juristisches Kunstwort wie iurisdictio. Es ist ein Raumbegriff, der kulturgeschichtlich in frühe Zeiten zurückreicht. Seine rechtssprachliche Bedeutung wuchs ihm aus der Bestimmung des Platzes zu, den es bezeichnet, und zwar in einer Epoche, in der sich Religion, politisches Leben und Recht gegenseitig durchdrangen. Etymologisch liegt dem Wort der Gedanke der Umzäunung zugrunde, die sowohl schützt als auch absondert. So kam das Wort von außen, vom Raum her, in Beziehung zu dem Gericht und wurde in der Rechtssprache ein formaler Begriff, bei dem die institutionelle Seite des Gerichts im Vordergrund steht und der in seiner engeren prozeßrechtlichen Bedeutung der Kompetenzabgrenzung dient. Als formaler Begriff ist forum inhaltlich indifferent. Der Wortsinn ist daher bestimmt von dem jeweiligen Gegensatz, in dem es auftritt. Dabei handelt es sich stets um relative Gegensätze, um die Polarität eines Beziehungsgefüges.

Bei der engen Verbindung, in der Buße und Gericht zueinander standen, war forum mit der ihm typischen Abgrenzungsfunktion das geeignete Fachwort, um den Umschichtungsprozeß im Bußwesen terminologisch einzufangen. Dies geschah mit der Bildung des Begriffspaares forum poenitentiale und forum iudiciale, wobei — wie Fries ermittelt hat — forum poenitentiale zuerst aufkam und erst nach dessen Einbürgerung in die theologische Schulsprache die Gegenüberstellung zu forum iudiciale erfolgte. Den ersten Beleg für forum poenitentiale fand Fries in der Summa celestis philosophie des Robert de Courson († 1219), die zwischen 1204 und

[16]) Ms. Royal 9 E XII f. 239^{v}: Item queritur, an ecclesia habeat putrida membra. Quod constat. Numquid illa sunt membra Christi? Non, secundum illud: tolles membra Christi et facies illa membra meretricis. Dazu bemerkt Landgraf zutreffend, aus der Tatsache allein, daß ein Autor putrida membra ecclesiae kenne, folge noch nicht, daß er sich des Unterschiedes zwischen mystischem Leib und Kirche bewußt sei.

[17]) Ms. Harley 3855 f. 15^{v}.

[18]) Hierzu sei bemerkt, daß Magister Rufinus, Summa Decretorum c. 2 C. 11 q. 3; c. 32 C. 1 1.1 (ed. Singer 314, 212) die Unterscheidung zwischen boni und mali auf die dreifach gestufte Zugehörigkeit zur Kirche anwendet. In der ersten Stufe seien omnes boni et soli, in der zweiten Stufe et multi mali.

[19]) Kan. Diss. München 1956. — Noch nicht veröffentlicht, erscheint in den Münchener Theologischen Studien.

1207 entstanden ist. Bei der Erörterung der Frage „utrum sacerdos dimittat peccata" unterscheidet Robert de Courson das „forum penitenciale, quod est intra Ecclesiam militantem" und das „archanum propitionis et electionis in quo Dominus ... remittit omnia peccata penitentis". Mit dieser Unterscheidung wird die der Frühscholastik geläufige Gegenüberstellung von poenitentia externa und interna erfaßt; dem Wirken der Kirche wird das Wirken Gottes gegenübergestellt. Die sachliche Lösung des Problems der Sündenvergebung fußt ganz auf der Lehre des Lombarden. Gott läßt die Sünden nach und der Priester bestätigt „in suo foro et iudicio", was Gott vorher getan hat, und verkündet den Nachlaß der Sünden. Durch den priesterlichen Spruch wird der Büßer in den Schoß der Kirche aufgenommen und ist unbestreitbar „merito et numero" Glied der Kirche, weil er das Zeugnis der Kirche besitzt.

Für die begriffsgeschichtliche Entwicklung kommt es nicht darauf an, daß die sakramentale Kausalität des priesterlichen Spruches nicht richtig gesehen worden ist; entscheidend ist allein dies, daß der Begriff forum poenitentiale gebildet wurde, um gegenüber dem Walten Gottes im „archanum propitiationis" das Wirken der Kirche beim Bußverfahren zu kennzeichnen, wobei wohl zu beachten ist, daß der Begriff nicht auf eine bestimmte Art des Bußverfahrens abstellte, sondern die private und die damals noch in Übung stehende öffentliche Buße umfaßte. Mit dem gleichen Sinngehalt sprach Wilhelm von Auxerre von forum ecclesiae. Aus dem frühen Wortgebrauch von forum poenitentiale ist eine Stelle aus der Summa Bambergensis von besonderer Bedeutung. Es heißt dort zu c. 93 C. 11 q. 3, daß unsittliches Handeln auf Befehl vor Gott schuldig macht und „in foro poenitentiali" von der Kirche bestraft wird, von dem weltlichen Gericht („a saeculari" sc. foro) aber nur bei schweren Vergehen. Es zeigt sich hier, daß die Bildung des Begriffes forum poenitentiale in eine Zeit fällt, in der sich kirchliches Strafverfahren und Bußverfahren noch nicht scharf getrennt hatten.

Dieser Differenzierungsprozeß war indessen seit langem im Gange und führte am Beginn der Hochscholastik, knapp zwei Jahrzehnte nach dem Aufkommen des Begriffs forum poenitentiale, zu der Absonderung eines forum iudiciale oder forum causae. Mit dem neuen Begriffspaar forum poenitentiale — forum iudiciale wurde die Trennung zwischen Bußwesen und Gerichtswesen terminologisch erfaßt. Die ersten Belege für das Begriffspaar finden sich bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales und Philipp dem Kanzler. Bei Wilhelm von Auvergne ist die terminologische Abgrenzung bereits klar ausgesprochen[20]; wenn es aber bei ihm heißt „forum vero poenitentiale magis esse sacramentale quam iudiciale"[21], so deutet dies doch darauf hin, daß eine saubere Trennung zwischen Bußwesen und Gerichtswesen noch nicht erreicht war. Zudem war man sich bewußt, daß beide Bereiche in einer übergreifenden Einheit stehen. Die Unterscheidung zielte auf die beiden Verfahrensweisen, in denen die Kirche forensisch tätig wurde; sie sind Teilbereiche des forum Ecclesiae und stehen so dem archanum propitiationis Dei gegenüber. Die Einheit der beiden Bereiche zeigt sich namentlich darin, daß sie Wirkungsbereiche ein und derselben Binde- und Lösegewalt umschreiben. Auf die Fragen „quid clavis, quot claves" sagt Alexander von Hales, daß das Binden und Lösen in beiden Bereichen wohl materialiter, aber nicht formaliter verschieden sei, und weil das Lösen in beiden Bereichen hinziele auf die „reconciliatio, que est quidem introitus in communione ecclesie" und

[20]) *De sacramento Ordinis*, cap. 8, Opera omnia, P. II, ed. Venet., 1591 p. 511.
[21]) *De sacramento Poenitentiae*, cap. 20, ed. Venet. p. 482.

weil es sich somit hauptsächlich um ein und dasselbe Ziel handle, entscheidet er sich, soweit es um die „clavis ecclesie" geht, dahin, daß in beiden Bereichen nur „una clavis" am Wirken sei[22]). Philipp der Kanzler geht näher auf den sachlichen Unterschied ein, indem er die in beiden Fora tätige Schlüsselgewalt mit der Weihegewalt vergleicht. Er spricht von drei verschiedenen Akten „eiusdem potestatis", die allesamt auf das gleiche Ziel gerichtet seien, „ut homo reconcilietur ecclesie domino et membrum capiti cohereat"[23]). Unter dem Gesichtspunkt, daß die Weihegewalt unverlierbar, die Schlüsselgewalt aber verlierbar ist, unterscheidet er drei verschiedene Wirkungsweisen, die der Weihegewalt bei der Eucharistie, die der Schlüsselgewalt im forum iudiciale und ein Zusammenwirken beider Gewalten im forum poenitentiale. Die Einheit der Kirchengewalt kommt hier beherrschend zum Ausdruck, und es wird deutlich, daß es bei der Bildung des Begriffspaares forum poenitentiale und forum iudiciale allein darum ging, von der institutionellen Sicht her das sichtbare Wirken der Kirche im Bußverfahren und im Gerichtswesen zu unterscheiden.

Die Trennung zwischen Buß- und Gerichtswesen setzte voraus, daß der rechtliche Deliktsbegriff von dem sittlichen Sündenbegriff abgehoben wurde. Von der zur Entscheidung stehenden Sache her gesehen, hat daher auch der Gegensatz von Recht und Sittlichkeit in die Unterscheidung der beiden Fora hineingespielt. Wir treffen damit auf die andere – die *rechtsphilosophische Komponente* der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich, die bei Thomas v.A. mit der Bildung des Begriffs *forum conscientiae* ihren sprachlichen Ausdruck fand. In der S. theol. III q. 96 a. 4 stellt Thomas die Frage, ob die lex humana den Menschen „in foro conscientiae" verpflichte. Forum conscientiae bezeichnet hier nicht eine äußere Institution, sondern steht gleichbedeutend mit „iudicium conscientiae" und „conscientia" selbst. Menschliches Gesetz und Gewissen, oder allgemeiner gesagt, Rechts- und Gewissensbereich werden einander gegenübergestellt. Die neue Wortbildung fand bei Thomas auch Eingang in die Bußlehre, erhielt aber hier einen institutionellen Sinn. In den bußtheologischen dist. 17. und 18. des 4. Buches seines Sentenzenkommentars gebraucht Thomas forum poenitentiale und mit einer gewissen Vorliebe forum conscientiae in dem gleichen institutionellen Wortsinn. Andererseits verwendet er neben forum iudiciale und mit gleichem Sinngehalt die Ausdrücke forum contentiosum, forum exterius, forum iudicii, forum publicum exteroris iudicii und forum causarum. Mit den Wortbildungen forum exterius und forum conscientiae hat Thomas die terminologische Entwicklung entscheidend beeinflußt; denn es konnte, wie Fries mit Recht sagt, nur noch eine Frage der Zeit sein, bis man dem forum exterius ein forum interius gegenüberstellte. Ansätze dazu finden sich schon bei Thomas.

Die Gleichsetzung von forum poenitentiale und forum conscientiae und die dadurch eingeleitete terminologische Verquickung, die das Verständnis der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich so erschwert, ist bei Thomas auch von einer bemerkenswerten *Verschiebung in der Gewaltenlehre* begleitet, die mit der Wandlung des Bußwesens innerlich zusammenhängt. Die öffentliche Buße, der genuine Ausläufer der alten kanonischen Buße, ist zur Zeit des hl. Thomas so gut wie verschwunden. An die Stelle der Rekonziliation mit der Kirche ist die in indikativer Form erfolgende Lossprechung von den Sünden getreten, und der Bußritus läßt nicht

[22]) Ms. Assisi Bibl. Com. cod. 189 fol. 145^{v}.
[23]) Ms. 434 I der Bibl. Com. von Douai, fol. 79c (aus der Quaestio De clavibus), veröffentlicht bei Vanneste, in: EphThLov 28 (1952) 51 Anm. 170.

mehr erkennen, daß die pax cum Ecclesia sakramental ursächlich ist für die pax cum Deo. Mit dieser Wandlung machte sich die Tendenz geltend, das forum poenitentiale aus dem Rechtsbereich der Kirche auszugliedern und an das archanum propitiationis Dei anzunähern und den Rechtsbereich der Kirche auf das forum iudiciale einzuschränken. Dies kommt bei Bonaventura, obwohl er die ekklesiologische Seite der Buße sehr stark betont, dadurch zum Ausdruck, daß er die Binde- und Lösegewalt im forum poenitentiale als *„clavis"* und im forum iudiciale als *„gladius"* charakterisiert[24]). Dabei wird die Schlüsselgewalt ihrem Sein nach zur Weihegewalt und nur hinsichtlich der Ausübung zur Jurisdiktionsgewalt gerechnet. Im wesentlichen die gleiche Auffassung treffen wir bei Albert d. Gr. und Thomas v. A. Thomas begründet die Notwendigkeit der Jurisdiktionsgewalt für die sakramentale Absolution mit der Unterscheidung von clavis und actus clavis. Er sagt[25]), alle geistliche Gewalt werde mit einer Weihe gegeben, also auch die Schlüsselgewalt mit dem ordo. Aber die Ausübung der Schlüsselgewalt bedürfe der „materia debita, quae est plebs subdita per iurisdictionem". Daher habe ein Geweihter, bevor er Jurisdiktion besitze, zwar die „claves", aber nicht den „actum clavium". Gleichwohl erkennt Thomas an, daß in dem Begriff der Schlüsselgewalt, weil sie „per actum" bestimmt werde, etwas enthalten sei, was zur iurisdictio gehöre. Thomas hat also ein bestimmtes Etwas, das die Schlüsselgewalt, die er ihrem Sein nach zur Weihegewalt rechnet, mit der iurisdictio gemeinsam hat, noch gesehen, und sagt an der gleichen Stelle[26]), daß die iurisdictio des äußeren Bereichs *„clavis"* genannt werden kann, weil der Kirchenbann „aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem". Wenn so der innere Zusammenhang, in dem beide Bereiche der Kirche zu zueinander stehen, von Thomas anerkannt wurde, so hat doch seine Begriffsbestimmung, daß „in foro conscientiae causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris iudicii causa agitur hominis ad hominem" entscheidend dazu beigetragen, der im forum poenitentiale tätigen Binde- und Lösegewalt den rechtlichen Charakter abzuerkennen.

Einen bedeutsamen Schritt in diese Richtung machte die weit verbreitete Summa Summarum des Dominikaners Sylvester Prierias († 1523), in der übrigens erstmals nach Thomas, aber noch ganz selten der Ausdruck forum exterius gebraucht wird. In Anlehnung an die alte bußtheologische Dreiteilung heißt es, daß das Sündenbekenntnis dreifach geschehen könne, nämlich „in foro animae interius coram Deo, in foro poenitentiae exterius coram Dei vicario" und „in foro contentioso coram iudice"[27]). Während das forum poenitentiae beim Aufkommen des Begriffs als forum ecclesiae betrachtet wurde, erscheint es jetzt als forum „coram Dei vicario". Die institutionelle Sicht, um die es hier geht, führt in der Gewaltenfrage zu der Unterscheidung zwischen einer potestas vicaria und propria, wobei die eine Gewalt dem inneren und die andere dem äußeren Bereich zugeordnet wird. Diese Auffassung hat bis in die Theologie unserer Tage nachgewirkt und das richtige Verständnis der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich wesentlich erschwert.

Zu der Aufgliederung des inneren Bereiches in einen sakramentalen und einen nichtsakramentalen Bereich kam es erst in nachtridentinischer Zeit. Erste Ansätze dazu finden sich aber schon früher. In Vollmachten, die von Gregor X. und Martin IV. dem Kardinalgroßpaenitentiar gegeben worden sind, heißt es, daß dieser

[24]) In IV. sent. dist. 18 q. 3 p. 2.
[25]) In IV. sent. dist. 18 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.
[26]) In IV. sent. dist. 18 q. 2 a. 2. sol. 1.
[27]) Ed. Antverpiae 1581 I p. 162.

„sine litteris et testibus in foro confessionis" dispensieren kann, wenn die Sache ganz geheim ist[28]). Allein die mittelalterliche Paenitentiarie hatte eine so weitgreifende Zuständigkeit im äußeren Bereich, daß die Ansätze zur Bildung eines Gnadenhofes für den inneren Bereich nicht zum Tragen kamen. In der um 1317 veröffentlichten Summa Astesana des Minoriten Antonius aus Asti wird zwischen dem forum ecclesiae und dem forum conscientiae unterschieden; letzteres heißt bei ihm auch forum Dei[29]). Das forum ecclesiae wird nach der geheimen oder öffentlichen Verfahrensweise aufgegliedert in ein forum secretum und ein forum publicum; wenn diese beiden Fora auch praktisch weitgehend mit dem forum poenitentiale und iudiciale zusammengefallen sein dürften, so weist doch das Unterscheidungsmerkmal auf die spätere Aufgliederung hin. Deutlicher kommt diese zum Ausdruck bei Johannes Antonius de S. Georgio, Praepositus genannt († 1509), der in seinem Kommentar zum 4. Buch der Dekretalen Gregors IX. ein dreifaches forum unterscheidet, indem er neben dem forum contentiosum und dem forum poenitentiale ein mittleres Forum annimmt, das er als forum quasi penitentialem bezeichnet. Er charakterisiert dieses Forum dahin, daß „testi occulte deponenti creditur in materia quasi penitentiali ubi agitur de peccato[30]).

Der entscheidende Anstoß zur Ausbildung eines nicht-sakramentalen inneren Bereiches ging aus von der den Bischöfen vom Tridentinum[31]) gewährten Vollmacht, von Irregularitäten und Suspensionen, die auf einem geheimen Vergehen beruhen und noch nicht an das forum contentiosum gezogen worden sind, zu dispensieren und in jedweden geheimen Straffällen in foro conscientiae zu absolvieren. Diese Dispens- und Absolutionsvollmacht wurde auch außerhalb des Bußsakramentes ausgeübt. Dadurch erwachte in der wissenschaftlichen Erörterung die Einsicht, daß die Begriffe forum internum und forum conscientiae nicht mit dem des forum poenitentiale zusammenfallen, sondern ein hoheitliches Wirken sowohl in sacramento wie extra sacramentum bezeichnen, wobei die Eigenart eines im inneren Bereich gesetzten Aktes darin gesehen wurde, daß ihm die Wirksamkeit pro foro externo abgeht. Th. Sanchez, bei dem auch die institutionelle Sicht der Aufgliederung des inneren Bereiches klar hervortritt, sagt kurz und bündig, daß die Vollmacht, in solo conscientiae foro zu absolvieren, nicht bedeute, daß in solo poenitentiae foro absolviert wird, sondern nur dies, „ut nullatenus pro foro externo prosit"[32]). Diese Überlegungen setzten sich allgemein durch und haben das Aufkommen des Begriffs forum internum, der bei den Schriftstellern jener Zeit erstmals auftritt, gefördert oder gar veranlaßt, weil er sich besser als das mehrdeutige forum conscientiae dazu eignete, den Oberbegriff für dessen Aufgliederung abzugeben.

Das „Ne prosit pro foro externo" führt uns zurück zu dem Ausgangspunkt unserer Fragestellung nach dem Wesen der iurisdictio fori interni. Was bedeutet das „non autem e converso" (c. 202 § 1)? Es ist die Umkehrung der von einem Hoheitsakt des äußeren Bereiches ausgesprochenen Regel: „valet quoque pro foro interno". Das in der Umkehrung liegende „non valet" besagt an sich, daß ein Akt des inneren Bereiches nicht im äußeren Bereich gilt, d. h. daß er im äußeren Bereich unwirksam ist. Der Akt entfaltet aber gleichwohl eine Wirksamkeit, aber nur im inneren Bereich. Es fragt sich also, was mit der Wirksamkeit und der gleichzeitigen Unwirk-

[28]) Siehe E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, I 2, Rom 1907, S. 1 f.
[29]) Ed. Lugdun. 1519, P. I fol. 20r.
[30]) Ed. Venet. 1503 fol. 14r.
[31]) Sess. 24 de ref. c. 6.
[32]) *De Matrimonio*, lib. VIII, disp. 34: ed. Lugdun. 1625, III p. 160.

samkeit ein und desselben Aktes gemeint ist, insbesondere geht es darum, ob die im inneren Bereich gegebene Wirksamkeit etwa nur zur Beruhigung des Gewissens bestimmt ist oder ob ihr rechtliche Qualität zukommt. Wenn wir von der Lossprechung von den Sünden zunächst einmal ganz absehen, um nur sachlich vergleichbare Größen in den Griff zu bekommen, so zeigt sich, daß es ihrem Wesen nach dieselben Sachen sind, die bald im inneren bald im äußeren Bereich zu behandeln sind. Im inneren Bereich übt die Kirche eine gnadenerweisende Tätigkeit; es heißt daher zutreffend von der Pänitentiarie, „pro solo foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes" (c. 258 § 1). Dieselbe gnadenerweisende Tätigkeit übt die Kirche auch im äußeren Bereich. Ob eine Sache in dem einen oder in dem anderen Bereich zu behandeln ist, richtet sich allein nach der konkreten Lage des einzelnen Falles. Nur das, was geheim ist und voraussichtlich geheim bleibt, kann im inneren Bereich behandelt werden; dagegen gehört das, was öffentlich bekannt ist oder voraussichtlich bekannt wird, in den äußeren Bereich. Dabei steht es jedermann frei, auch eine geheime Sache im äußeren Bereich behandeln zu lassen. Der von der Kirche im inneren oder im äußeren Bereich ergehende Spruch hat in jedem Falle die Wirkung, daß die zur Beurteilung stehende Sache ihrem Sein nach endgültig entschieden ist, z. B. ist ein Ehehindernis, von dem im inneren (sakramentalen oder nicht-sakramentalen) Bereich befreit worden ist, wirklich behoben, und eine Strafe, die im inneren Bereich nachgelassen wurde, ist wirklich nachgelassen. Die rechtliche Qualität der Wirksamkeit eines im inneren Bereich gewährten Gnadenaktes zeigt sich deutlich bei der Befreiung von einem Ehehindernis; die rechtliche Behinderung zur Eingehung der Ehe ist wirklich und endgültig beseitigt und, wenn es sich um ein trennendes Ehehindernis handelte, kann eine daraufhin geschlossene Ehe nicht wegen dieses Hindernisses für ungültig erklärt werden. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß es gelingt, den Nachweis für die erlangte Befreiung zu erbringen. Was demnach bei einem Befreiungsentscheid im inneren Bereich noch bleibt, ist lediglich ein falscher Schein, und ein gleicher Hoheitsakt im äußeren Bereich hat gegenüber einem Akt des inneren Bereiches nur dies voraus, daß er auch den Schein des Hindernisses zerstört. Mit Rücksicht darauf kann es notwendig sein, daß eine Sache, die im inneren Bereich bereits entschieden ist, noch einer Entscheidung im äußeren Bereich bedarf, um ihr die volle Publizität zu geben. Für den praktisch bedeutsamen Fall der Befreiung von einem Ehehindernis sieht das Gesetz bereits vor, daß ein im inneren nicht-sakramentalen Bereich gegebener Bescheid im Geheimarchiv der Kurie aufzubewahren ist und daß es, falls das Hindernis später öffentlich bekannt wird, keiner Befreiung im äußeren Bereich bedarf (c. 1047). Auch der im inneren Bereich erteilten Lossprechung vom Kirchenbann legt bereits das Gesetz eine beschränkte Wirkung im äußeren Bereich bei; denn der Losgesprochene kann sich mit gewissen Einschränkungen nach außen hin wie ein im äußeren Bereich Losgesprochener verhalten (c. 2251). Die rechtliche Qualität der im inneren Bereich gegebenen Gnadenerweise ist daher nicht zu bestreiten, und es ist ebenso einsichtig, daß in beiden Bereichen die gleiche hoheitliche iurisdictio am Wirken ist. Es darf noch hingewiesen werden auf die sogenannte Gewissensehe[33]), weil es sich hier nicht allein um einen geheimen Hoheitsakt, sondern zugleich um ein geheimes rechtsgeschäftliches Tun handelt. Die Gewissensehe wird geheim, aber unter Einhaltung der rechtlichen Form geschlossen und ist von allen Beteiligten geheim zu halten, falls nicht die Gatten darauf verzichten oder der Oberhirt Anlaß zum Eingreifen hat und die Gewissens-

[33]) Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht*, in: FamRZ 1 (1954) 28.

ehe zu einer öffentlichen Ehe macht. Die Gewissensehe ist mithin nicht anders wie die öffentliche Ehe eine wirkliche Ehe und hat ihre Eigenart allein darin, daß ihr nach außen hin der Schein einer Ehe abgeht. Das „non valet" bezieht sich also nur auf den Schein und nicht auf das Sein von Akten, die ihrer Natur nach rechtliche Qualität besitzen.

Soweit es sich im inneren sakramentalen Bereich um Gnadenerweise gleicher Art, etwa um die Befreiung von Ehe- oder Weihehindernissen oder um die Behebung kirchlicher Strafen handelt, wird hinsichtlich des Seins ebenso endgültig entschieden wie im nichtsakramentalen inneren Bereich; es besteht lediglich ein gradueller Unterschied in dem Weiterbestehen eines falschen Scheins, der notfalls im äußeren Bereich zu zerstören ist. Ein eigenes Problem bildet allein die sakramentale Lossprechung von den Sünden. In Übereinstimmung mit dem Lehrzeugnis des Tridentinums hält der CIC daran fest, daß außer der priesterlichen Weihegewalt potestas iurisdictionis in poenitentem zur gültigen Absolution notwendig ist (c. 872). Die Frage, ob es sich hier um wirkliche iurisdictio handelt, ist letztlich ein Problem der sakramentalen Kausalität des Bußsakramentes. Ich muß es mir versagen, dieses schwierige Problem näher anzugehen, und darf mich darauf beziehen, daß die Forschungen von Bernhard Poschmann[34]) die Mittlerrolle, welche die Kirche als sichtbarer Hort des Heiles im sakramentalen Bußgeschehen spielt, wieder neu in das Bewußtsein der Theologie gerückt und die Grundlage dafür geschaffen haben, das geistlich-rechtliche Element im Bußgeschehen wieder in seiner vollen Wirklichkeit zu sehen. Die neu gewonnene Erkenntnis besteht darin, daß die sakramentale Absolution, welche die im alten Bußritus geübte Rekonziliation abgelöst hat, ebenso wie diese unmittelbar die Versöhnung mit der Kirche bewirkt und daß die *pax cum Ecclesia* als bewirktes und bewirkendes Zeichen (res et sacramentum) sakramental ursächlich ist für die *pax cum Deo*. In der Vordergründigkeit des sakramentalen Zeichens handelt es sich mithin um die Heimholung des Sünders in den Schoß der Kirche, d. h. kanonistisch gesprochen, um einen Hoheitsakt der Kirche, durch den der Sünder mit rechtsgestaltender Wirkung wieder in die Gemeinschaft der Kirche hineingestellt und in den vollen Genuß seiner Gliedschaftsrechte eingesetzt wird[35]). Es wird so einsichtig, warum zur gültigen Absolution potestas iurisdictionis in poenitentem notwendig ist, zugleich aber auch, daß dieses Erfordernis nicht auf äußeren Gründen der Ordnung beruht, sondern im Wesen des Spruches selbst begründet ist.

Es ist ein charakteristisches Zeichen für den konservativen Geist des kanonischen Rechtes, daß das in der theologischen Forschung neu erwachte alte Verständnis der Buße in der rechtlichen Bußordnung des CIC in hohem Maße erhalten geblieben ist. Das alte Bußverfahren gipfelte in zwei Hoheitsakten der Kirche, der Ausstoßung des Sünders und seiner Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft. Indem die Ausstoßung außer Übung kam, schwand auch das Verständnis für die Symbolkraft der Rekonziliation. Das kanonische Recht hat sich aber das altchristliche Bewußtsein bewahrt, daß die Sünde des Christen auch die Gemeinschaft angeht, und läßt darum den schweren Sünder, auch wenn er sich wieder im Stande der Gnade wissen sollte, grundsätzlich nicht eher zum Tische des Herrn zu, bis er die sakramentale Lossprechung erlangt hat (c. 856). Darin liegt ein rechtlicher Ausschluß von der eucharistischen Tischgemeinschaft, der mit der sündhaften Tat von selbst eintritt; die

[34]) Paenitentia secunda, Bonn 1940.

[35]) Vgl. Klaus Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, Trierer Theol. Ztschr. 57 (1948) 335–348 und Michael Schmaus, *Reich Gottes und Bußsakrament*, in: MThZ 1 (1950) 1. H. 20–36.

sakramentale Lossprechung bewirkt die Aufhebung dieses Ausschlusses und zeigt darin die dem sakramentalen Zeichen eigene ekklesiologische Funktion. Auch die Verbindung, in der Bann und Buße einst miteinander standen, blieb in ihrem wesentlichen Kern erhalten, weil erst die Lossprechung vom Banne den Weg freimacht zur sakramentalen Absolution. In beiden Fällen handelt es sich in der Ebene der sichtbaren Kirche um eine Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft; der Unterschied liegt allein darin, daß der einen Lossprechung eine sakramentale Kausalität zukommt, der anderen aber nicht.

Die zur sakramentalen Lossprechung erforderliche iurisdictio kann ordentliche oder delegierte Gewalt sein. Die delegierte Bußgewalt läßt ihre Herkunft noch deutlich erkennen; sie wird dem Priester ohne die Mittlerschaft eines Amtes von dem Oberhirten verliehen und kann jederzeit eingeschränkt oder auch entzogen werden. Bei der ordentlichen Bußgewalt läßt sich unterscheiden zwischen einer Gewalt vollen Rechtes, die allein den Trägern hoheitlicher Hirtengewalt im äußeren Bereich zukommt, den Ortsoberhirten und den Personaloberhirten je für ihre Gemeinschaft und in höchster Fülle dem Papst für die Gesamtkirche, und einer Gewalt minderen Rechtes, die jenen Amtsinhabern zukommt, die grundsätzlich keine iurisdictio pro foro externo besitzen, so dem Bußkanoniker, dem Pfarrer und anderen, die Pfarrrechte besitzen. Die ordentliche Bußgewalt minderen Rechtes ist wirkliche Jurisdiktionsgewalt, sie unterscheidet sich aber von der Bußgewalt vollen Rechtes, daß sie entgegen der allgemeinen Regel (c. 199 § 1) nicht an andere weitergegeben werden kann, sofern der zuständige Oberhirt nicht ausdrücklich die Vollmacht zur Weitergabe erteilt hat. Zudem kann der Oberhirt die Beichtgewalt minderen Rechtes durch Vorbehalte einschränken und einzelne Gewaltträger unter Belassung in dem Amt an der Ausübung der Bußgewalt hindern (c. 880 § 2). Die ordentliche Beichtgewalt minderen Rechtes bleibt damit in gewissem Maße abhängig von der Gewalt des für den äußeren Bereich zuständigen Oberhirten und zeigt damit, daß sie im Grunde aus dieser stammt und ihrem inneren Wesen nach eine echte Hoheitsgewalt ist. Zugleich wird damit die alte Regel bestätigt, daß der Bischof der ordentliche Leiter des Bußwesens ist. In dem Zusammenspiel von potestas ordinis und potestas iurisdictionis wird also eine *potestas vere episcopalis* geübt..

Philipp der Kanzler — ein hervorragender Prediger des Mittelalters

Von Johann Baptist Schneyer, Würzburg

In den Predigtgeschichten finden wir unter den Vertretern der scholastischen Predigt seinen Namen noch nicht. Ja, selbst in der Reihe der scholastischen Theologen hat dieser Kanzler der Universität Paris bislang ein unverdientes Schattendasein fristen müssen. Gewöhnlich wird sein Name nur im Zusammenhang mit den Rechtsstreitigkeiten zwischen dem Bischof und den Magistern und Studenten von Paris oder auch bei dem Zwist mit den Bettelorden um die Besetzung von Lehrstühlen an der Pariser Universität im 2. und 3. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts erwähnt. Erst in jüngster Zeit sind die Forscher auf diesen hervorragenden mittelalterlichen Denker aufmerksam geworden. Besonders eindringlich weist A. M. Landgraf auf die überragende Stellung des Kanzlers in der mittelalterlichen Theologie hin: „Sein Werk (die Summa de bono!) zeigt solche Reife, wie man sie ohne Vorarbeiten fast nicht für möglich halten möchte. Sein Einfluß auf die frühe Franziskanerschule und auf die Dominikaner der Hochscholastik ist denn auch ein überwältigender. Nur der Umstand, daß seine Summa de bono bis heute noch nicht gedruckt ist, konnte seine Anerkennung als einer der größten Theologen aller Zeiten hintanhalten" [1]. Die hohe Bedeutung dieses Theologen mußte nicht erst in unseren Tagen entdeckt werden. Sie war schon zu seiner Zeit bekannt. Kein Geringerer als Papst Gregor IX. rühmt in einem Schreiben an den König Luwig von Frankreich den Pariser Kanzler inmitten der in hoher, wissenschaftlicher Blüte stehenden französischen Kirche und Nation als einen Lehrer „cuius laus etiam apud exteros late patet" [2], und in seinem Schreiben an den Bischof von Noyon wird Philipp gefeiert als „ille preco, qui valenter argentea tuba clamat ad populos, qui sedens in cathedra seniorum, cum linguam habeat eruditam, de sapientia inter perfectos disputat, audientes doctos, efficiens doctiores" [3]. Wie konnte es kommen, daß sein Name und Werk so lange im Dunkel blieben?

Wir wissen noch wenig über seinen Lebensgang[4]). Deutlicher tritt er erst hervor, als der Bischof von Paris am 15. Februar 1217 Philipp, der damals Archidiakon von Noyon war, an seine Kirche beruft [5]) und ihm bald darauf das Kanzleramt überträgt. Der neue Kanzler muß eine kraftvolle, energische Persönlichkeit gewesen sein. Schon im folgenden Jahr muß Papst Honorius III. ihn bestimmen, einem schottischen Magister die Lehrvollmacht zu erteilen[6]), und kaum ein Jahr später muß der Kanzler persönlich vor dem Papst erscheinen, um sich wegen „Quaedam gravia" zu verantworten[7]). Zwar wurde er damals vom Papst in Gnaden wieder entlassen, weil kein

[1]) *Einführung in die Geschichte der theolog. Literatur der Frühscholastik*, S. 132.
[2]) H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tom. I (Parisiis 1889), n. 96.
[3]) ebd. n. 97.
[4]) Siehe die Andeutungen bei Meylan, *Les questions de Philippe le Chancelier* (Thèse Paris 1927).
[5]) H. Denifle (Chartularium), *Introductio* p. XIs cf. Annot. 1.
[6]) ebd. n. 27.
[7]) ebd. n. 33.

Ankläger wider ihn auftrat, aber sicher hatte sich Philipp einflußreiche Feinde zugezogen. Näheres erfahren wir über sein Auftreten erst bei dem Universitätsstreit im Jahre 1222. Da steht er energisch an der Seite seines Bischofs und geht gegen die Magister und Scholaren der Universität mit Exkommunikation, Suspension und – gegen die Studenten – sogar mit Kerker vor, weil sie sich durch immer engere Zusammenschlüsse dem Besetzungs- und Aufsichtsrecht des Bischofs bzw. seines Kanzlers zu entziehen suchten. Honorius III. hat diese Strafen wieder aufgehoben und das scharfe Vorgehen des Kanzlers abgelehnt[8]). Ebenso mußte er einige Jahre später auf Grund einer päpstlichen Weisung die vom Abt von St. Genovefa in Paris eingesetzten Magister samt ihrem Hörerkreis anerkennen[9]). Während der Universitätswirren 1229/30 gewannen ihm dann die Dominikaner die ersten beiden Lehrstühle an der Universität ab. Die besondere Erregung der Bettelmönche hat Philipp dann noch dadurch entfacht, daß er trotz ihrer Vorstellungen mehrere Benefizien beibehielt und sein Recht darauf verteidigte. So hatte er sich bei der Ausübung seines Kanzleramtes durch das entschiedene Festhalten an seinen Rechten eine Reihe ernsthafter Gegner zugezogen. Die Erbitterung gegen ihn war gelegentlich so stark, daß ihn der Seneschall von Noyon sogar tätlich und in gröblicher Weise beleidigen konnte, so daß ihn Gregor IX. in Schutz nehmen mußte[10]). Zwar hatte Philipp auch mutige und angesehene Freunde an seiner Seite. Der Prämonstratenserabt Gervasius rühmt den bei Honorius III. angeklagten Kanzler als „homo affabilis et benignus et eminenter litteratorum virorum judicio literatus“[11]), als einen Mann „mit vortrefflichen Verdiensten und von unbescholtenem Leumund“[12]). Und das hohe Lob, mit dem Gregor IX. bei seinem Vorgehen gegen den Seneschall von Noyon den Kanzler erhebt, haben wir oben schon angeführt. Doch die Macht seiner Feinde war stärker. Das erhellt schon aus einem Gerücht, das nach dem Tod des Kanzlers bei seinen Widersachern verbreitet wurde und das der Dominikaner Thomas v. Chantimpré an die Nachwelt weitergeleitet hat. Darnach soll Philipp verdammt worden sein. Denn „wenige Tage nach seinem Tod erschien dem Bischof von Paris ein schwarzer Schatten: Ich bin Dein elender Kanzler, der aus drei Gründen verdammt ist: 1. wegen meiner Härte gegen die Armen, 2. wegen der großen Zahl meiner Benefizien, 3. wegen meiner ärgerniserregenden, unordentlichen Lebensführung“[13]). Hatten die Gegner selbst den toten Kanzler noch zu fürchten? Oder saß ihr Groll so tief, daß sie sogar das Gedächtnis an den Toten noch vergiften mußten? – Stärker noch als diese üble Gerüchtemacherei bezeugt uns die Tatsache, daß seine wissenschaftliche Leistung nahezu ganz mit Stillschweigen zugedeckt wurde, die überlegene Macht seiner Gegner. Erst in unseren Tagen sind die Forscher dabei, dem Pariser Kanzler seine wissenschaftliche Ehre zurückzugeben.

Neben seinem Hauptwerk, der Summa de bono, deren Veröffentlichung angekündigt ist[14]), und seinen Quaestiones (Cod. Douai 434)[15]) sind seine Sermones von Bedeutung. Sie sind uns im wesentlichen in zwei Summae sermonum und in einer Summa super psalterium erhalten. Die Nationalbibliothek in Paris hat den reichsten Hand-

[8]) ebd. n. 45.
[9]) ebd. n. 55s.
[10]) ebd. n. 96.
[11]) ebd. *Introductio* p. XIss; annot. 1.
[12]) ebd.
[13]) *Histoire litteraire de la France.* Tom. XVIII p. 184–191.
[14]) Von H. Meylan, *Les questions de Philippe le Chancelier* (Thèse, Paris 1927); die Handschriften siehe bei F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in sententias Petri Lombardi* n. 698.
[15]) Den Index bringt O. Lottin, Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) p. 85/86.

schriftenbestand seiner homiletischen Werke. Ihre Manuskripte bieten uns einen umfassenden Blick in sein homiletisches Schaffen"[16]. Da liegt vor allem eine Summa sermonum vor, die seine „sermones per annum" enthält (Cod. Paris. Nat. lat. 3280). Sie beginnt (f. 1ra–1vb) mit dem „sermo in adventum domini in ecclesia parisiensi tempore dissensionis scolarum": „Scientes quia iam hora est... ad Rom XIII. Ecclesiasticus XXXII (,15) dicitur: Hora surgendi... Arguit illos qui morose surgunt..." Sie schließt (f. 169vb) mit einer Predigt auf das Fest des hl. Nikolaus: „Habes hic tenentes doctrinam Balaam... Apoc II (,14). Multi sunt tenentes"... Hier finden wir seine Predigten auf die Hochfeste und Hauptsonntage des Kirchenjahres, auf die vier Adventssonntage, auf die Beschneidung und Erscheinung des Herrn, auf die Vorfasten- und Fastensonntage, auf den Palmsonntag und Gründonnerstag, auf die Himmelfahrt des Herrn, den Pfingsttag und das Dreifaltigkeitsfest. Dazwischen sind die Predigten auf die Muttergottesfeste (Maria Reinigung, Maria Verkündigung, Maria Himmelfahrt [diese nur in Cod. Paris. Nat. lat. 12416], Maria Geburt), auf wichtige Heiligenfeste (Antonius d. Einsiedl., Vinzenz, Pauli Bekehrung, Georg, Philipp und Jacobus, Johannes d. Täufer, Peter und Paul, Maria Magdalena, Germanus, Michael, Dionys, Maglorius, Simon und Judas, Allerheiligen, Allerseelen, Martin, Andreas und Nikolaus) und verschiedene Gelegenheitspredigten (bei einer Synode, bei der Wahl eines Prälaten, bei der Visitation eines Klosters) eingereiht.

Diese Predigten sind uns auch in den Codd. Paris. Nat. lat. 2516 f. 42–191vb[17], 3543, 3544, 3545, 12416, 15933, teilweise auch (vom Gründonnerstag an) in 16469 erhalten. Außerdem liegen sie vor in Cod. Paris. Mazar. lat. 1099; Alençon 153. Autun, Sémin. 139[B]; Avranches 132; Bourges 117; Evreux 21; Rouen 532, 615; München, Staatsbibl. Clm 22212; Rom, Bibl. Naz. Sessoriano 14 f. 149–188; London, Brit. Mus. King's libr 8. F. XIII; St. Florian XI. 352. Die Sermonessammlung Cod. Paris. Nat. lat. 16466 f. 121va–176vb (beginnt de adventu Domini: „Quasi diluculum praeparatus est... (Os 6, 3) Hic loquitur propheta..." ist bis auf wenige Predigten bereits in Cod. Paris. Nat. lat. 3280 enthalten[18]) während Troyes Cod. lat. 1099 (beginnt f. 5a mit einer Adventspredigt: „Jerusalem cito veniet salus tua. Jerusalem visio pacis. Aliud est habere pacem..."] neben wenigen Parallelen zu Codd. Paris. Nat. lat. 3280 und 3281 viel Eigengut – meist Gelegenheitspredigten – zu bieten hat.

Die andere Summa sermonum bietet uns seine „Sermones super evangelia" (Cod. Paris. Nat. lat. 3281). Sie beginnt mit der Erklärung des Evangeliums vom 1. Adventssonntag: „Cum appropinquasset Jesus Jerosolimis... Mt XXIa Primo igitur considerandum est, quid est quod appropinquans Jerosolimis..." und schließt mit der Erklärung des Evangeliums vom 26. Sonntag nach Pfingsten: „Cum sublevasset oculos Jesus et vidisset... Joh VI.... IIII hic attendi possunt..." Diese Summe liegt auch vor in Cod. Arras 993; Troyes 1100 f. 171–237; Valenciennes 18; (Cod. Vitry le François 72 wurde im 2. Weltkrieg vernichtet); Codd. Vat. lat. 1246, 1247;

[16]) Vgl. dazu Lecoy de la Marche, *La chaire française du moyen-âge* (Paris 1886) 524/25: P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* I, 282–284.

[17]) Dieser Codex wird von Lecoy de la Marche, 1. c. p. 532 noch unter den anonymen Handschriften geführt und als Verfasser der Kanzler Haimeric v. Vari vermutet.

[18]) Die Sermonesammlung im Cod. Paris. Nat. lat. 16473 f. 144va–182 wird von einer späteren Hand wohl auf Grund der mit dem gleichen Thema beginnenden ersten Predigt: „Quasi diluculum praeparatus est... Os VI Tria notantur in verbis istis circa adventum domini..." Philipp dem Kanzler zugeteilt. Sie wird indes als eine von Hugo v. S. Caro abhängige Franziskanersammlung zu betrachten sein.

Berlin theol. fol. 100; Erfurt, Amplon. qu. 97; Cambridge St. John E 30; Cambridge, Peterhouse Libr. 135; Lincoln, Cath. Chapt. Libr. 36 (AV. 2.5); London, Brit. Mus. King's Libr. 8. F. XIII f. 126; eine Auswahl dieser Predigten haben wir als „Expositiones evangeliorum dominicorum" in Cod. Paris. Nat. lat. 18175 vor uns.

Auch in den Predigtsammlungen jener Zeit, die gewöhnlich in der Sonntags- und Festfolge des Kirchenjahres Sermones verschiedener Autoren vereinen, ist unser Kanzler mit einigen, zumeist in seinen beiden Summen bereits enthaltenen Predigten vertreten. So finden wir Predigten des Kanzlers vor allem in dem von Robert v. Sorbon weit angelegten Sammelwerk, das die Codd.[19]) Paris. Nat. lat. 15959, 15955, 15964, 16471, 15951, 15954 umfaßt[20]), und in dessen Parallelanlagen Codd. Paris. Nat. lat. 16507 und 16488; auch Arras 329 (203) gehört hierher. Unter den von M. Davy[21]) herausgegebenen Universitätspredigten des Studienjahres 1230/31 sind zwei unserem Kanzler zugeschrieben: Cod. Paris. Nat. lat. n. a. 338 f. 152, 136[22]). Einzelne Predigten finden sich außerdem in den Codd. Paris. Nat. lat. 12417, 16499, 16505; Cod. Paris. Nat. franc. 15212 f. 169v; Cod. Paris. Mazar. lat. 1027; Amiens 284; München, Staatsbibl. clm 5957 f. 217v–236v, 5998, 14761; Cambridge, Trinity Coll. Ms 373.

Seine „Summa super Psalterium" liegt uns in einer Reihe von Handschriften und in zwei Druckausgaben vor[23]). Es sind keine Sermones über einzelne Psalmen oder Psalmverse, sondern Distinctiones, Erläuterungen eines Psalmverses nach seiner historischen, allegorischen, tropologischen und anagogischen Bedeutung, allerdings ohne klare Scheidung dieser Deutungen. Die einzelnen Themen greift er nach der Reihenfolge des Psalters auf. So beginnt er sein Werk mit folgenden drei Distinctiones: 1. „Exurge psalterium et cithara" (Ps 56, 9; 107, 3) Prov. XI Bene dicitur: Consurgit diluculo . . ."; 2. „Et erit tamquam lignum (Ps 1, 3) Hoc lignum quod sic plantatur . . ."; 3. „Quoniam novit Dominus viam justorum, et iter impiorum peribit' (Ps 1, 6) Via haec est vita justi . . ." und schließt es mit der Erläuterung des Verses: „Laudate eum in cymbalis benesonantibus (Ps 150, 5) Primo considerandum est, quid est oratorium".

Man darf die Bedeutung dieses mittelalterlichen Predigers nicht danach bemessen, ob er uns heute noch anspricht. Da müßte er uns enttäuschen. Seine trockene Gedankenführung, seine Lust am Aufgliedern, das unermüdliche Breittreten und Auswalzen des einschlägigen oder gewählten Schrifttextes und die daran anknüpfenden, lehrbuchartigen Erörterungen über Glaubenswahrheiten oder Sittenlehren, die Häufung der Schriftzitate und ihre, wie es uns scheint, willkürliche Ausdeutung und Anwendung[24]) – all das geht uns heute bei einer Predigt gegen den Geschmack und stößt uns ab. Damals aber wurde diese Predigtweise anders aufgenommen, zumal von den Lehrern und Studenten der Universität, die der Kanzler doch vor allem als

[19]) Wir zählen die Handschriften nach der dem Kirchenjahr folgenden Zusammenordnung des Werkes in sermones de tempore, de sanctis, de communi aut.

[20]) Die Folioangaben für die Codd. 15955, 15964, 16471, 15954 sind bei B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss latins de la Bibl. Nat. Tom. V*, Paris 1892, vermerkt.

[21]) *Les sermons universitaires Parisiens de 1230–31*, Paris 1931.

[22]) Siehe auch P. Glorieux, l. c; I, 283.

[23]) Siehe F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* IV. p. 429s, Matriti 1954.

[24]) Hat Philipp seine Predigten in lateinischer oder französischer Sprache gehalten? Die von Lecoy de la Marche hier aufgestellten und überzeugend belegten Grundsätze haben wir auch auf unseren Kanzler anzuwenden: „Tous les sermons adressés aux fidèles, même ceux qui sont écrits en latin, étaient prêchés entièrement en français. Seuls, les sermons adressés à des clercs étaient ordinairement prêchés en latin" *(La chaire française* p. 235).

Zuhörer hatte. Sie wurden angeregt durch die klare, kühle Verstandesarbeit des Predigers. Sie hatten ihre Lust an der Zergliederung eines Gegenstandes. Sie waren mit der umfassenden, gewandten Handhabung der Schriftstellen vertraut. Sie hatten vor allem noch viel mehr Kraft und Ruhe als wir, auf die Darlegung eines Schrifttextes seiner Länge und Breite nach einzugehen. So kam es, daß der theologisch hochgebildete Kanzler weit über sein Amt und seine Pflicht hinaus als Prediger auftrat, daß er nahezu in allen Pariser Kirchen[25]) und an allen Sonn- und Feiertagen das Gotteswort auslegte, daß seine Predigten aufgeschrieben und bis ins 14. Jahrhundert hinein immer wieder abgeschrieben wurden[26]).

Doch darf die Bedeutung dieses Predigers nicht nur dem Urteil seiner Zeitgenossen vorbehalten bleiben. Auch unserem prüfenden Blick kann sich der Wert seiner Predigten erschließen. Wir entdecken bald unter dem kühlen Hauch seiner Sprache, hinter dem knöchernen Skelett seiner Gedanken des Kanzlers glühendes Herz. Nehmen wir uns einmal seine Osterpredigt in seiner Summa sermonum super Evangelia (lat 3281) vor! Wie enttäuscht sie uns auf den ersten Blick! An Ostern müssen für unser Empfinden vor dem göttlichen Sieger die Felsen beben und die Feinde zu Boden sinken, muß das Alleluja jubeln, muß die Sonne leuchten und der Lenz erblühn. Nichts von alledem finden wir bei unserem Prediger. Vielmehr zeigt er uns an Hand des Osterberichtes von Markus am Beginn seiner Predigt 1. die Amtspflicht der Prälaten; 2. das Erlangen der Gnade; 3. die Wirkungen der Gnade; 4. die Kennzeichen der geistlichen Auferstehung; 5. die Kennzeichen der Vollkommenheit. Wie enttäuschend, wie bedrückend sind solche Ostergedanken für unser Gefühl, wie wichtig aber für das neue Leben, das der auferstandene Herr uns geschenkt hat! Doch wäre unser Kanzler noch kein Prediger, wenn er nur die regelrechte Gedankenkunst und Schulsprache der Gelehrten beherrschte, er käme uns weltfremd und herzlos vor. Wie nah steht aber Philipp dem Menschenleben, wenn er in seinem ersten Punkt die kirchlichen Vorgesetzten ermahnt, den geistlichen Fortschritt ihrer Untergebenen mit ruhen und mit sanften Mitteln zu versuchen! Wie gut kennt er das Menschenherz, wenn er diesen gestrengen Herren zuredet, ihre eigene ernste Natur durch die Salben der Barmherzigkeit und Milde zu lindern! Und wenn er im Laufe der Predigt die Ordensoberen angeht, mit väterlicher Sorge auf ihre Novizen, auf diese Anfänger im Tugendleben, zu schauen, ihnen ja keine allzu schweren geistlichen Bürden zuzumuten und umgekehrt die Novizen warnt, in ihrem ersten Eifer sich nicht allzu hoher Dinge im geistlichen Leben zu unterfangen, da die unvermeidliche Enttäuschung sonst alle Kräfte lähmt, so hält er seine feinfühlende Hand fest am Puls des damaligen Lebens.

Seine Sprache bleibt zumeist sachlich, ruhig, trocken. Doch finden wir in der angezogenen Osterpredigt auch Ansätze, ja Proben wirklicher Redekunst. Wir wollen hier auf die souveräne Schriftbeherrschung des Kanzlers nicht weiter eingehen. Sie versteht sich für einen mittelalterlichen Theologen vom Range Philipps von selbst. Er führt schon in dieser einen Predigt Stellen aus der guten Hälfte der Bücher und Briefe des Neuen Testamentes an und zitiert die wichtigsten geschichtlichen und prophetischen Schriften mitsamt den Gebets- und Spruchbüchern des Alten Testamentes. Es bedarf keines Wortes, daß die zahlreichen Schriftzitate und die wenigstens andeutungsweise vorgebrachten biblischen Erzählungen zum mindesten für die Schriftkenner — und solcher gab es damals unter seinen Zuhörern nicht wenige! —

[25]) Im Cod. lat. 1009 der Bibliothek Mazarine in Paris zeigt die Rubrik einer jeden Predigt die Kirche an, in der sie gehalten wurde.

[26]) Der Handschriftenkatalog der Nationalbibliothek in Paris setzt für die eingesehenen Handschriften meist das 14. Jahrhundert als Entstehungszeit an.

seine Darstellung ungemein belebten. Übrigens ist es auch für Philipps Predigtkunst bezeichnend, welche Bücher der Heiligen Schrift ihm während seiner Predigten am geläufigsten sind. Aus dem Alten Testament fließen ihm die Gebetsverse der Psalmen, die Spruchworte des Jesus Sirach und des Königs Salomon, die Liebeslaute des hohen Liedes und das Stöhnen des Dulders Job, die Berichte der Bücher Genesis und Exodus am leichtesten über die Lippen. Spricht sich nicht gerade in diesen Büchern die Fülle des Menschenherzens, die Weisheit und Erfahrung eines reifen Menschenlebens, die Größe und Herrlichkeit göttlicher Führung und Vorsehung aus? Den gleichen Eindruck gewinnen wir, wenn er im Neuen Testament das Lukas- und Matthäusevangelium mehr als das Johannesevangelium, die Paulusbriefe mehr als alle anderen Apostelbriefe heranzieht. Wir wollen auch nicht übersehen, daß er sich in weiser Beschränkung da und dort einmal von einem weltlichen Dichter Stützen und Beweise erbittet. Ungleich wichtiger scheint es uns aber, daß er Augustinus, diesen größten Prediger der lateinischen Kirche, auch nach seiner rhetorischen Wirkkraft hin kennt und schätzt. Daß er den doctor gratiae zitiert, besagt noch wenig, daß aber seine Redekraft in der von uns ins Auge gefaßten Osterpredigt eine Wirkung erreicht, die uns an Augustins Redekunst erinnert, zeigt uns seine Begabung. Hören wir ihn selbst! Er spricht über die Psalmstelle 88, 6: „Confitebuntur caeli mirabilia tua". Vides hominem heri voraginem ebrietatis, hodie ornamentum sobrietatis. Vides hominem heri caenum luxuriae, hodie decus temperantiae, heri blasphematorem dei, hodie laudatorem dei. Vides hominem vastatorem creaturae, hodie cultorem creatoris. Haec sunt mirabilia, quae caeli confitentur.

Reichen diese Fingerzeige dazu hin, daß auch Philipp der Prediger unsere Aufmerksamkeit verdient? Das Eindringen in sein homiletisches Wirken wird uns zeigen, daß Philipp der Kanzler es verdient, unter den zahlreichen Predigern der scholastischen Richtung und Zeit als der besten einer genannt zu werden.

Mengenlehre und Trinität

Von Albert Menne, München

I

Nachdem in den ersten christlichen Jahrhunderten die Terminologie erarbeitet worden war, um die Trinitätslehre überhaupt erst begrifflich präzise *darstellen* zu können, suchte Augustinus die Trinität zu *erklären*. Seine psychologische Trinitätsspekulation überträgt dabei bestimmte menschliche Geistesfunktionen unter teilweiser Verwendung biblischer Termini auf Gott.

Im Frühmittelalter ging man noch einen Schritt weiter und suchte die Trinität, nachdem sie durch die Offenbarung einmal bekannt war, zu *beweisen*. Anselm von Canterbury[1]) erklärt, daß er jedoch nur die Tatsache der Trinität beweisen könne, nur das *daß*, nicht jedoch das *warum*[2]). Richard v. St. Viktor u. a. macht sich in seinem „Liber de Trinitate" anheischig, die Trinität durch *notwendige Gründe zu beweisen*[3]). All diese „Beweise" sind jedoch günstigenfalls nur *Plausibilitätsbeweise*, ja eigentlich nur Erklärungen, die die Trinität auf ähnliche Weise wie Augustinus verständlich zu machen suchen. In der Hochscholastik ringt sich die Einsicht hierin langsam durch. So spricht Bonaventura nur noch davon, daß die Trinität *glaubbar* sei. Daß es angemessen, gebührend und geziemend sei, daran zu glauben[4]), soll effektiv bezeugt werden durch Natur, Heilige Schrift und Gnadenleben[5]). Das der Natur entnommene „wirksame Zeugnis" besteht ähnlich wie bei Augustinus in der Dreiheit der Seelenkräfte memoria, intelligentia und voluntas. Bonaventura bemüht sich des ferneren zu zeigen, daß die Trinität mit bestimmten göttlichen Wesenseigenschaften vereinbar ist, z. B. mit der Einheit der Natur[6]), mit der göttlichen Unendlichkeit[7]), Seiner Ewigkeit[8]) und Notwendigkeit[9]).

[1]) Die in den dreißiger Jahren ausgiebig (aber nicht sehr ergiebig) diskutierte Frage, ob Anselm als Philosoph oder Theologe zu deuten sei, soll hier nicht entschieden werden. Es genügt darauf hinzuweisen, daß er im Prooemion des Monologion sagt: „Es solle darin gar nichts durch das Ansehen der Hl. Schrift zur Überzeugung gebracht, sondern in faßlicher Sprache mit gemeinverständlichen Beweismitteln und in schlichter Gedankenführung solle die Richtigkeit dessen, was der Schlußsatz einer jeden Untersuchung behauptet, durch die Kraft der Vernunft kurz und zwingend erwiesen und das klare Licht der Wahrheit offen gezeigt werden" (A. Stolz, [München 1937] Anselm v. C. 75).

[2]) Monologion, cap. 64: „sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenit, ut eam certissime esse cognoscat etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo sit . . ."

[3]) Richard v. St. Viktor, *De Trinitate*, liber I cap. IV „erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad eaquae credimus in quantum Dominus dederit non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere . . ."

[4]) Bonaventura, *De mysterio trinitatis*, q. I a. II: „Respondeo dicendum quod Deus esse trinum est verum credibile tamquam congruum et debitum et dignum credi."

[5]) Ebenda: „Hoc autem triplex testimonium attenditur secundum triplicem librum qui est liber creaturae, liber scripturae et liber vitae: Primus liber dat testimonium effica, secundus dat testimonium efficacius, tertius vero efficacissimum."

[6]) Ebenda q. II a. II.
[7]) Ebenda q. IV a. II.
[8]) Ebenda q. V a. II.
[9]) Ebenda q. VII a. II.

Thomas von Aquin betont ganz entschieden die natürliche Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit der Trinität: „Daß der eine Gott dreifaltig ist, wird lediglich geglaubt und kann auf keine Weise als beweisbar dargetan werden, denn irgendwelche Gründe dafür können nur von den Gläubigen für solche gehalten werden und sind weder notwendige noch sehr wahrscheinliche." [10]) „Es ist unmöglich, mit der natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Dreiheit der göttlichen Personen zu gelangen ... es genügt zu verteidigen, daß der Glaube hier nichts Unmögliches behauptet." [11]) Thomas wendet sich daher wiederholt gegen Thesen aus Richard v. St. Viktor. Die vorgetragenen „Beweise" genügen nicht den Ansprüchen an eine strenge Beweisführung: „Hat man die Dreifaltigkeit erst einmal anerkannt, dann mögen solche Gründe passen, doch keineswegs soweit, als ob durch solche Gründe die Dreiheit der Personen hinreichend bewiesen würde. ... Es gilt hier das Wort des Augustinus, daß man erst durch den Glauben zur Erkenntnis komme und nicht umgekehrt." [12]) Er hält solche unzulänglichen Beweise sogar für gefährlich, da sie den Theologen, der sich darauf stützt, zum Gespötte der Ungläubigen werden lassen. (Sollte nicht die mokierende Ablehnung der Theologie auch heute vielfach durch das dürftige logische Niveau mancher Theologen mit bedingt sein? I. M. Bocheński O. P. sieht sich zu der Feststellung genötigt: „... the confusions it contains are almost incredible. Generally speaking the level of thomistic texts of Logic is now very low, far lover than it was in the 13th century." [13])

Thomas ist jedoch weit davon entfernt, philosophische Argumentationen und streng logisches Beweisverfahren gering zu schätzen, sondern er weist darauf hin, „daß in dem, was durch die natürliche Vernunft erkannt wird, sich Entsprechungen zu dem finden, was durch den Glauben überliefert wird". [14]) Ferner gilt, „daß mittels philosophischer Prinzipien ein Irrtum zurückgewiesen werden kann, in dem er als in sich völlig unmöglich oder zu mindest als nicht notwendig gültig aufgewiesen wird. Denn wenn Glaubensinhalte auch nicht streng bewiesen werden können und ebenso ihr Gegenteil manchmal nicht streng als falsch bewiesen werden kann, so kann doch aufgewiesen werden, daß es zumindest nicht notwendig gilt." [15]) Auf den Fall der Trinität angewandt und positiv ausgedrückt heißt das, daß die *Möglichkeit* der Trinität zu beweisen ist [16]). Diese Aufgabe jedoch hat Thomas nicht in Angriff genommen und hat auch bisher meines Erachtens kein Dogmatiker exakt gelöst.

---

[10]) Thomas v. Aquin, *Expositio super librum Boethii de Trinitate* q. I a. IV: „Respondeo dicendum quod Deum esse trinum et unum est solum creditum et nullo modo potest demonstrative probari quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint.

[11]) Thomas v. Aquin, *Summa Theologica* I q. 32 a 1: „Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire ... sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides."

[12]) Ebenda I q. 32 a. 1 ad 1: „... quia scilicet trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum ... Et inde est quod Augustinus dicit super Ioannem quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso."

[13]) I. M. Bochenski, *On the Categorical Syllogism*, in: Dominican Studies I (1948) 19 Anm. 28.

[14]) Thomas v. Aquin, *Expositio super librum Boethii de Trinitate* q. II a. III: „... in ipsis quae per naturalem rationem cognoscuntur sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita."

[15]) Ebenda: „Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa sed potest ostendi ea non esse necessaria."

[16]) „nicht notwendig falsch" ist äquivalent „möglich wahr"; vgl. Bocheński-Menne, *Grundriß der Logistik* (Paderborn 1954) 89: 24.371. Das gleiche drückt Thomas bereits direkt für

Man begnügt sich im allgemeinen damit, Behauptungen der Unmöglichkeit oder Einwände gegen die Möglichkeit zu widerlegen, meist durch verfeinerte Distinktionen, ohne jedoch einen ganz allgemeinen Möglichkeitsbeweis für die Trinität zu liefern[17]).

II

Der augenscheinlich einfachste sich aufdrängende Einwand, daß $3 \cdot 1 = 3$ und nicht $3 \cdot 1 = 1$ sei, erscheint manchen Theologen vielfach *zu primitiv*, um sich überhaupt damit auseinanderzusetzen. Thomas macht sich jedoch die Mühe, sogar grundsätzlich zu fragen, ob Zahlen überhaupt auf Gott angewandt werden können[18]). Eine nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht mehr haltbare Auffassung von Mathematik und Zahl bereiten ihm hier beträchtliche Schwierigkeiten, doch er kommt nach entsprechenden Distinktionen zu dem Ergebnis, daß die Zahlen auch in Gott etwas besagen, ohne allerdings diese problematische Gleichung zu erwähnen. Scheeben dagegen z. B. nimmt den Einwand gar nicht ernst: „Die neueren Rationalisten verfahren meist viel oberflächlicher als die Socinianer und meinen schon etwas sehr Geistreiches gesagt zu haben mit der Phrase: So wenig mathematisch $1 = 3$ sei, so wenig sei in Gott das eine Wesen identisch mit drei Personen oder die drei Personen ein Wesen, während doch jede Gleichung nur zwischen Zahlen mit demselben Inhalt stattfinden kann und daher, um im katholischen Dogma die falsche Gleichung zu finden, diesem der Sinn unterschoben werden müßte, die göttlichen Personen seien zugleich drei substantiell verschiedene Wesen und doch wieder nur ein substantiell identisches Wesen. Die meisten Detailschwierigkeiten fallen von selbst durch die genaue Fixierung und Entwicklung des Dogmas, wie wir sie bisher versucht haben." [19]) Auch Pohle-Gierens nimmt die Berufung auf die Mathematik nicht ernst: „Nicht minder falsch und geschmacklos ist die mathematische Einrede . . ., daß die Trinität auf der unmöglichen Gleichung $1 = 3$ aufgebaut sei: denn diese ließe aus jener nur dann sich ableiten, wenn das Dogma lautete: ‚Drei Götter sind ein Gott.'" [20])

Diekamp bestreitet sogar grundsätzlich die Anwendbarkeit mathematischer Begriffe auf Gott[21]. Ähnlich auch Bartmann[22]).

die Trinität aus im letzten Satz Anm.[11]). Denn „nicht unmöglich" dort ist äquivalent mit „möglich"; vgl. Bocheński-Menne a. a. O. 89: 34.372.

[17]) F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl Thomas* (Münster 1921) behauptet S. 219 sogar, daß ein solcher Möglichkeitsbeweis nicht möglich sei: „Auch nachdem uns die Dreipersönlichkeit Gottes geoffenbart worden ist, sind wir außerstande, sie mit bloßen Vernunftsgründen positiv als möglich zu beweisen." Er will p. 222 nur Widerlegungen von Unmöglichkeitsargumenten gelten lassen: „Unsere natürliche Vernunft ist imstande, die Möglichkeit des Trinitätsgeheimnisses negativ zu beweisen, d. h. zu zeigen, daß kein gegen die Möglichkeit vorgebrachter Einwand zwingend ist."

[18]) Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I q. 30 a. 3: „Utrum termini numerales ponunt aliquid in divinis."

[19]) M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik* (Freiburg 1873, Neuausg. M. Schmaus [in der Ges.-Ausg. J. Höfer] 1943) I 455.

[20]) Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik* (Paderborn 1931), 314.

[21]) Diekamp, a. a. O. „Man sagt z. B., drei können nicht eins und eins nicht drei sein. — Aber dieser Satz hat keine Geltung, wenn eins und drei in verschiedener Beziehung von einem Subjekte ausgesagt werden. Gott ist eins im Wesen, dreifach in der Person. Das ist kein Widerspruch. Sagt man, eins und drei seien absolut ungleich, so trifft das allerdings auf die mathematischen Begriffe eins und drei zu. Diese können als solche nicht unter verschiedenen Begriffen betrachtet werden. Aber in der Trinitätslehre handelt es sich nicht um abstrakte Zahlen, sondern um reale Größen."

[22]) B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg 1917), I 117: „und weiter ist noch zu beachten, daß auch diese Einzigkeit eine solch vollkommene ist, daß sie außerhalb jeder Zahl

Ott glaubt den Einwand zu widerlegen durch die Wiederholung des Dogmas, daß Gott den Personen nach 3, der Wesenheit nach 1 sei[23]).

Das einzige, was bei diesen „Widerlegungen" einleuchtet, ist ihre Brüchigkeit. Bei manchen der zitierten Formulierungen kann ein Mathematiker oder Logiker sich einfach nichts Vernünftiges mehr vorstellen.

Viel zurückhaltender äußert sich Schmaus, der auf den analogen Charakter aller auf Gott angewandten Begriffe hinweist[24]).

Das Trinitätsdogma behauptet, daß es nur einen Gott gibt, und daß es drei Personen gibt, von denen jede in gleicher Weise voll und ganz Gott ist. Daß die Zahlen 1 und 3 mathematische Begriffe sind, kann man nicht gut bestreiten. Daß sie in Gott etwas anderes besagen, müßte erst bewiesen werden. Aber dann wäre der Sinn des Dogmas ausgehöhlt. Pohle-Gierens gibt zu, daß die logischen Gesetze auch für die Trinität gelten[25]). Selbst wenn wir es dahingestellt sein lassen, ob die gesamte Mathematik aus der Logik ableitbar ist, so haben Frege[26]) und Russell[27]) doch zumindest gezeigt, daß sich die natürlichen Zahlen und die Null rein logisch definieren und die Gesetze der Arithmetik aus rein logischen Voraussetzungen herleiten lassen. Wer also die Geltung der logischen Gesetze für die Trinität bejaht, müßte auch die Geltung der arithmetischen Gesetze anerkennen.

Wenn die Trinität schon mittels psychologischer Begriffe (Augustinus) oder biologischer Begriffe (Zeugung, Hauchung) dargestellt wird, warum sollte man da mathematische Begriffe ausschließen? Vielleicht deshalb, weil sie nicht so anthropomorph sind und wegen ihrer Präzision ihre Benutzer zu größerer Behutsamkeit zwingen?

Wenn die erste Person voll und ganz der eine Gott ist, die zweite und dritte desgleichen, und wenn es insgesamt nur einen ungeteilten Gott gibt, so scheint hier doch die Gleichung zu gelten „$3 \times 1 = 1$", die sich als Abkürzung dieses Tatbestandes aufzudrängen scheint.

Möglichkeit im weitesten Sinne besagt Widerspruchsfreiheit[28]). Die Widerspruchsfreiheit eines Systems S pflegt man in der Logistik dadurch zu beweisen, daß man es eineindeutig[29]) auf ein Modell S' abbildet, dessen Widerspruchsfreiheit bereits auf

steht. Die mathematische Einheit als Prinzip der Zahl fordert begrifflich schon eine Mehrheit, weil eine Beziehung zu anderen Größen." p 173: „Die Einheit ist so unendlich vollkommen, daß sie durch die Dreiheit nicht getrennt wird, die Dreiheit so real, daß sie durch die Einheit nicht vernichtet wird. Ist die Einheit über jede Zahl erhaben, so fällt die Dreiheit vollkommen mit ihr zusammen."

[23]) Ludwig Ott, *Grundriß der kath. Dogmatik* (Freiburg 1952) 88: „Das von den Rationalisten angeführte Argument, daß nach dem Trinitätsdogma 3 = 1 und 1 = 3 sei, ist mit dem Hinweis zu entkräften, daß die göttlichen Personen nicht in derselben Hinsicht 3 und 1 sind, sondern in einer Hinsicht 3, nämlich den Personen nach, und in einer anderen Hinsicht 1, nämlich der Wesenheit nach."

[24]) M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* (München 1953[5]) I/2, 236 f.

[25]) Pohle-Gierens a. a. O., 314 „Da jedoch im Begriffe ‚dreier Gottpersonen in einer Gottnatur' kein innerer Widerspruch nachweisbar ist, so bleiben zuletzt auch die metaphysischen Grundprinzipien der ‚Identität', des ‚Widerspruchs' und des ‚ausgeschlossenen Dritten' nicht nur in voller Kraft bestehen, sondern werden auch zum logischen Bestande der Trinitas in unitate gebieterisch gefordert ..."

[26]) G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik* (Breslau 1884); *Grundgesetze der Arithmetik*, Jena I 1893 II 1903.

[27]) B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903; B. Russell and A. N. Whitehead, *Principia Mathematica* I 1910 II 1912 III 1913.

[28]) Auch Pohle-Gierens verlangt Widerspruchsfreiheit für die Trinität. Vgl. Anm. [25]).

[29]) Eine Abbildung heißt eineindeutig, wenn jedem Element von S genau ein Element von S' zugeordnet wird und umgekehrt. (So ist z. B. die Relation „verheiratet mit" unter Christen ein-

andere Weise gesichert ist. Existiert ein solches Modell S', ist das System S widerspruchsfrei.

Einen Hinweis auf die Richtung, in der ein solches Modell zu suchen wäre, bietet übrigens ausgerechnet Diekamp: „Es ist ein Fehlschluß, etwas in Gott nur aus dem Grunde für unmöglich zu erklären, weil es innerhalb der Schöpfung nicht wirklich werden kann. Denn das Unendliche läßt sich nicht nach den endlichen Verhältnissen vollentsprechend beurteilen[30])." Ein Modell der Trinität wäre demnach, sofern es überhaupt eins gäbe, dem Bereiche des Unendlichen zu entnehmen.

III

Das einfachste Beispiel für Unendliches stellt die abzählbar unendliche Menge der natürlichen Zahlen dar:

(1) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, ...

Die Menge der natürlichen Zahlen heißt abzählbar, da man ihre Elemente linear so anordnen kann, daß man theoretisch die Möglichkeit hat, sie abzuzählen[31]), obwohl man mit diesem Abzählen tatsächlich nie zu Ende kommt; denn wenn man auch eine noch so große endliche Menge abgezählt hat, bleibt immer noch ein unendlicher abzuzählender Rest. Zwei Mengen, deren Elemente eineindeutig einander zugeordnet werden können, heißen gleichmächtig. Jede Menge, die mit der Menge der natürlichen Zahlen gleichmächtig ist, heißt wie diese abzählbar unendlich. Die Mächtigkeit der abzählbaren unendlichen Menge wird mit Aleph$_0$ bezeichnet. Wir wollen statt dessen hier aus typographischen Gründen „$\mathfrak{1}_1$" schreiben.

Ein Beispiel für die gleiche Mächtigkeit von Mengen ergibt sich, wenn den natürlichen Zahlen ihre Quadratzahlen zugeordnet werden:

(1) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, ...

(2) 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49, 64, 81, 100, 121, 144, 169, ...

Da jede natürliche Zahl nur eine Quadratzahl besitzt und jede Quadratzahl nur eine positive Quadratwurzel, sind die Menge der natürlichen Zahlen und die Menge der Quadratzahlen gleich mächtig, nämlich beide gleich $\mathfrak{1}_1$. Andererseits lehrt ein Vergleich der beiden Mengen (1) und (2), daß (2) eine echte Teilmenge von (1) darstellt, da (1) zwar alle Elemente von (2) enthält, darüberhinaus aber noch zahlreiche Elemente (z. B. 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, usf.), die (2) nicht enthält. Diese Eigen-

eindeutig, da ein bestimmter Mann immer nur mit einer bestimmten Frau verheiratet sein kann und umgekehrt. Die Relation „Mutter von" heißt dagegen voreindeutig, da zu einem Vorderglied mehrere Hinterglieder diese Beziehung haben können, irgend ein Hinterglied aber nur zu einem Vorderglied diese Beziehung besitzt, denn jedes Kind hat nur eine Mutter. „Inkardiniert" ist nacheindeutig, denn jeder Priester kann nur in ein Bistum inkardiniert sein, während das Bistum viele Priester besitzen kann. Ist eine Relation zugleich voreindeutig und nacheindeutig, dann heißt sie eineindeutig.) Zwei Systeme, die eineindeutig aufeinander abgebildet werden können, heißen isomorph (vgl. Bocheński-Menne a. a. O. 81 f. 21. 4), der Relator, der die entspr. Zuordnung bewerkstelligt, heißt Isomorphiekorrelator. Die Scholastik nennt zwei Gebilde, die einen Isomorphiekorrelator besitzen, analog (vgl. dazu I. M. Bocheński, *On Analogy*, in: The Thomist XI/4 [1948] 424 ff.). Es ist nun bezeichnend für das logische Niveau der Trinitätslehre Diekamps, daß er zwar Analogien zur Trinität zugibt (p. 223: „Die Vernunft kann das Trinitätsgeheimnis durch Analogien aus der endlichen Welt erläutern"), aber zugleich einen positiven Möglichkeitsbeweis ablehnt (vgl. Anm. [17]).

[30]) Diekamp a. a. O. p. 222.

[31]) Das trifft durchaus nicht für jede Menge zu, z. B. nicht für die Menge der Punkte des Kontinuums oder die Menge aller möglichen Funktionen.

schaft wird oft zur Charakterisierung unendlicher Mengen gebraucht: Eine unendliche Menge ist eine Menge, die mit einem ihrer echten Teile gleichmächtig ist[32]). Die Mächtigkeit einer unendlichen Menge bleibt gleich, wenn man endlich viele Elemente wegnimmt oder hinzufügt. So besitzt z. B. auch die folgende Menge (3) wie (1) die Mächtigkeit 1_a.

(3) 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, ...

Ordne ich jedem Element der Menge (3) sein dreifaches Produkt zu, so erhalte ich die Menge (4), die ebenfalls abzählbar unendlich, also von der Mächtigkeit 1_a ist:

(4) 0, 3, 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, 42, ...

Unter dem Nachfolger einer Zahl n versteht man die in (3) unmittelbar rechts von n stehende Zahl. Die Nachfolgerrelation ist eineindeutig, wobei gilt, daß 0 zwar einen Nachfolger hat, selbst aber zu keiner Zahl Nachfolger ist.

Ordne ich nun jedem Element von (4) seinen Nachfolger zu, so erhalte ich die Menge (5), die ebenfalls die Mächtigkeit 1_a hat:

(5) 1, 4, 7, 10, 13, 16, 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37, 40, 43, ...

Wende ich auf die Elemente von (5) nochmals die Nachfolgeroperation an, so erhalte ich die Menge (6), ebenfalls von der Mächtigkeit 1_a:

(6) 2, 5, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 35, 38, 41, 44, ...

Jede der 3 Mengen (4), (5), (6) ist also von der Mächtigkeit 1_a. Alle 3 zusammen ergeben, wie man mit einem Blick sehen kann, genau die Menge (3), ebenfalls von der Mächtigkeit 1_a.

Nun kann man natürlich auf die Elemente von (6) wieder die Nachfolgeroperation anwenden.

(7) 3, 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, 42, ...

Die sich ergebende Menge (7) ergibt jedoch nichts wesentlich Neues, sondern ist bereits in der Menge (4) enthalten. Daß deren erstes Element „0" in (7) fehlt, ist irrelevant, da ja unendliche Mengen bei Wegnahme einer endlichen Anzahl von Elementen von gleicher Mächtigkeit bleiben.

Bezeichnen wir die Mengen (3), (4), (5), (6) resp. mit „G", „V", „S", „H", so gilt:

(8) $G = 1_a$
(9) $V = 1_a$
(10) $S = 1_a$
(11) $H = 1_a$

Daraus folgt:

(12) $V = S = H = G$

ferner:

(13) $V + S + H = G$
(14) $1_a + 1_a + 1_a = 1_a$
(15) $3 \times 1_a = 1_a$

Die Gleichungen (14) und (15) wären offensichtlich falsch für die Arithmetik endlicher Größen; sie gelten hier nur deswegen, weil „1_a" eine Einheit von unendlicher Mächtigkeit bezeichnet.

[32]) Vgl. dazu E. Kamke, *Mengenlehre* (Berlin 1947) 22 unter g.

IV

Nach diesem Ausflug in die Mengenlehre erhebt sich die Frage: Was hat das denn mit der Trinität zu tun? Zunächst soll vor einigen Mißverständnissen und Fehldeutungen gewarnt werden: Gott soll weder mit einem rein mathematischen Gebilde gleichgesetzt werden, noch soll die aktuelle göttliche Unendlichkeit auf eine Stufe gestellt werden mit der potentiellen Unendlichkeit der abzählbaren Menge, noch sollen die innertrinitarischen Prozessionen in mathematische Funktionen aufgelöst werden. Sondern zum Zwecke eines Widerspruchsfreiheitsbeweises des Trinitätsdogmas (In dem einen Gott sind drei Personen; jede Person ist voll und ganz Gott; die drei Personen zusammen ergeben nur einen Gott.) werde Gott G, die Menge (3) zugeordnet, der Person des Vaters V, die Menge (4), der Person des Sohnes S, die Menge (5), der Person des Hl. Geistes H, die Menge (6); die Mächtigkeit der Menge entspreche der Wesenheit ihres Korrelates.

Der göttlichen Wesenheit entspricht dann die Mächtigkeit des abzählbaren Unendlichen, $\mathfrak{1}_a$. Ihr einen Quantitätsbegriff zuzuordnen, ist übrigens gar nicht so abwegig, sagt doch schon Thomas: „Die Quantität aber ist bei Gott nichts anderes als sein Wesen[33])." Der innertrinitarischen Prozession werde die Nachfolgerrelation zugeordnet. Auf diese Weise erhalten wir ein mengentheoretisches Modell der Trinität. Es sei eigens darauf hingewiesen, daß ein Modell selbstverständlich nicht alle einzelnen Eigenschaften abbildet. Doch das ist ja auch nicht nötig: es genügt für unseren Fall, wenn die Beschaffenheiten abgebildet werden, deren Widerspruchsfreiheit bewiesen werden soll. Unsere Zuordnung ergibt:

(8) $G = \mathfrak{1}_a$ d. h. Gott besitzt die göttliche Wesenheit.

(9) $V = \mathfrak{1}_a$ d. h. Der Vater besitzt die göttliche Wesenheit.

(10) $S = \mathfrak{1}_a$ d. h. Der Sohn besitzt die göttliche Wesenheit.

(11) $H = \mathfrak{1}_a$ d. h. Der Hl. Geist besitzt die göttliche Wesenheit.

(12) $V = S = H = G$ d. h. Der Vater ist gleich dem Sohne gleich dem Hl. Geiste gleich Gott.

(13) $V + S + H = G$ d. h. Vater und Sohn und Hl. Geist sind zusammen der eine Gott.

(14) $\mathfrak{1}_a + \mathfrak{1}_a + \mathfrak{1}_a = \mathfrak{1}_a$ d. h. Die göttliche Wesenheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes ergeben zusammen die eine göttliche Wesenheit (die jeder Person einzeln voll und ganz zukommt).

(15) $3 \times \mathfrak{1}_a = \mathfrak{1}_a$. d. h. Die göttliche Wesenheit, die jeder der 3 Personen zukommt, wird dadurch nicht vermehrt, sondern ergibt mal 3 wieder die eine göttliche Wesenheit.

Der in III aufgebaute kleine Ausschnitt der Mengenlehre ist nun zweifelsohne widerspruchsfrei[34]). Damit ist auch der auf dies Modell abgebildete Teil der Trinitätslehre widerspruchsfrei. Damit ist die Möglichkeit der Trinität positiv bewiesen — keineswegs aber ihre Tatsächlichkeit. Bei zweckmäßiger Wahl der entsprechenden Ausgangsmenge läßt sich genau so dartun, daß $2 \times \mathfrak{1}_a = \mathfrak{1}_a$ oder $5 \times \mathfrak{1}_a = \mathfrak{1}_a$.

[33]) Thomas v. Aquin, *Summa theologica* I q 42 a 1: „Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia."

[34]) Die berühmten „Paradoxien der Mengenlehre" können in diesem Ausschnitt nicht auftreten, da da nur Zahlen und keine Mengen als Elemente auftreten, so daß der Fall, daß eine Menge sich selbst als *Element* enthält, gar nicht in Betracht kommt.

V

Eine mengentheoretische Interpretation der Trinität leistet über den Möglichkeitsbeweis hinaus noch einiges, was andere (z. B. psychologische oder biologische) Interpretationen nicht so gut zum Ausdruck bringen: die abzählbar unendliche Mächtigkeit bietet ein Analogon der göttlichen Unendlichkeit, die Nachfolgerrelation ein Analogon der innertrinitarischen Prozession. V, die Menge (4), beginnt mit „0", die selbst kein Nachfolger irgendeiner Zahl ist. Das symbolisiert die *Ursprungslosigkeit* des Vaters. Durch die Nachfolgerrelation ergibt sich aus V S. S beginnt mit „1", was den *einen* Ursprung symbolisiert. Durch zweifache Anwendung der Nachfolgeroperation geht aus V H hervor, das zugleich aus S durch eine Nachfolgeroperation hervorgeht. Der Beginn mit „2" symbolisiert den *zweifachen* Ursprung[35]). Die Art des Hervorgehens des Hl. Geistes vom Vater und Sohne wird nicht als völlig gleichartig charakterisiert, sondern entspricht dem „vom Vater durch den Sohn hervorgehen". Trotz des verschiedenen Verhältnisses, in dem die Personen durch die Nachfolgerrelation zu einander stehen, sind sie gleich, von gleicher Mächtigkeit. Diese Gleichheit wird von Thomas ausführlich behandelt und vor allem als *Gleichheit* der *Größe*[36]) und der *Macht*[37]) herausgestellt, so daß gerade die *Gleichheit der Mächtigkeit* in unserem Modell ein sehr passendes Analogon zur Gleichheit der göttlichen Personen bietet. Auch die Gleichheit der Ewigkeit[38]) gewährleistet unser Modell, da Mengen wie alle logischen und mathematischen Gebilde zeitlos existieren. Gerade die Gleichheit der Personen wird durch die üblichen psychologischen und biologischen Bilder nicht gewährleistet. Thomas selbst bemerkt bereits bezüglich des Verhältnisses von Zeugendem und Gezeugtem, daß beide in der Natur ungleich seien und erst im Laufe der Zeit das Gezeugte dem Zeugenden unter Umständen gleich werden könne[39]). Schließlich hat unser Modell vor anderen noch den Vorzug, daß es zu genau 3 verschiedenen göttlichen Personen Korrelate liefert. Die Nachfolgeroperation ergibt aus dem ursprunglosen V die 2 verschiedenen Produkte S und H, d. h. es gibt 2 verschiedene Prozessionen. Wird die Nachfolgeroperation ein drittes Mal angewandt, so ergibt sich (7), das, wie unter III bereits gezeigt, nichts Neues darstellt, sondern in (4), also V, bereits enthalten ist. Alle anderen Bilder der Trinität können nicht streng begründen, warum es *nur* 3 Personen gibt, sondern schließen mehr oder weniger willkürlich mehr als 3 aus. Allerdings muß bemerkt werden, daß unser Modell diese exakte Begründung nur deswegen leistet, weil auf Grund des (aus der Offenbarung stammenden) Wissens um die Trinität die Menge (4) von vornherein so konstruiert wurde, daß nur zwei Prozessionen etwas von ihr verschiedenes ergeben können. Da statt (4) natürlich eine Ausgangsmenge so konstruiert werden könnte, daß nur 1 oder 6 oder 100 verschiedene Hervorgänge möglich wären, läßt sich streng, das sei nochmals betont, nur die *Möglichkeit*, aber *keineswegs* die *Tatsächlichkeit* oder gar die *Notwendigkeit* der Trinität beweisen.

[35]) Daß die Ordnung der drei göttlichen Personen sich nach ihrem Ursprung richtet, sagt auch Thomas Summa theologica I q 42 a 1: „Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium ... in divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate."

[36]) Thomas, a. a. O. I q 42 a 1: „Respondeo dicendum quod necesse est ponere aequilitatem in divinis personas ... non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus." q 42 a 4: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere filium esse aequalem patri in magnitudine."

[37]) Thomas, a. a. O. I q. 42 a. 6: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod filius est aequalis patri in potestate."

[38]) Thomas, a. a. O. I. q. 42 a. 2.

[39]) Thomas, a. a. O. I q. 42 a. 4.

VI

All den geschilderten Vorzügen unseres mengentheoretischen Trinitätsmodells stehen als Nachteile seine Neuheit und Ungewohnheit und seine unanschauliche Abstraktheit gegenüber. Doch wenn die moderne Physik schon die materielle Wirklichkeit nur noch ganz unanschaulich und abstrakt bewältigen kann, um wieviel weniger dürfen wir da erwarten, daß eine wissenschaftliche Theologie das Wesen Gottes, der alles Begreifen übersteigt, *anschaulich* darstellen kann! Die psychologischen und biologischen Bilder dagegen gehen auf eine lange Tradition zurück, zu einzelnen Termini finden sich sogar schon biblische Gegenstücke. Sie sind zudem anschaulicher — tragen aber auch dadurch gewisse Anthropomorphismen in Gott hinein.

Keines all der Bilder und Modelle wird die Trinität je voll und ganz adäquat darstellen können, jedes bleibt Stückwerk. Theologie als wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensgutes kann sich nicht mit bloßer Rückschau auf die theologischen Bemühungen der Vergangenheit begnügen, sondern wie Thomas Aristoteles und Augustinus Plato benutzte, muß auch heute die Theologie alle wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse nutzen, die geeignet sind, ihr Anliegen zu fördern.

Und für den Erweis der Möglichkeit der Trinität scheint mir die Benutzung der Mengenlehre ein brauchbares Mittel zu sein.

Sinneinheiten in der Verteilung der Psalmen des Breviers

Ein weihnachtlicher und ein österlicher Typus

Von Joseph Pascher, München

Im ersten Heft dieses Jahrganges wurde eine Untersuchung über den Apostelpsalter vorgelegt. Noch reizvoller sind die Psalmenserien der großen alten Feste des Kirchenjahres, die des Oster- und Weihnachtszyklus. Besonders gewichtig sind die von Weihnachten und Ostern selbst, weil von Ostern die Psalter der Martyrer und Bekennerfeste, von Weihnachten die der Marien- und Jungfrauenfeste abhängen[1]).

Kassian hat bei den ägyptischen Mönchen für Vesper und Vigil die geheiligte Zwölfzahl vorgefunden (Inst. Coenobiorum II, 2 u. 5; CSEL 17, 18 u. 22). Man rezitierte vermutlich das ganze Psalterium, und zwar nach der Nummernfolge. Doch macht es der Codex Alexandrinus (5. Jahrh.) wahrscheinlich, daß man auch die außerhalb des Psalmenbuches stehenden Lieder des Alten Testamentes, die des Neuen Testamentes und überdies christliche Neudichtungen im Gottesdienst benutzte, wie sie in diesem Bibelkodex als Anhang zum Psalterium zusammengetragen sind.

Die vermutete lectio continua erlitt eine Ausnahme im Frühlob. Für dieses bezeugt Kassian die Verwendung einer Sinneinheit von Psalmen:

148—50
50
62
89

Im römischen Chorgebet herrscht die lectio continua schon vor Benedikt. Es hat aber Sinneinheiten für den Morgen und Abend. In einer Woche waren alle Psalmen zu rezitieren. Zur Bewältigung dieser Aufgabe war das Psalmenbuch in zwei Reihen aufgeteilt, die erste mit Ps 1 beginnend für die Vigil, die zweite mit Ps 109 anfangend für die Vesper.

Sinneinheiten gab es auch für die Feste und die Gedächtnisse der Heiligen. Benedikt fand sie sie bereits in Rom vor und übernahm sie. Die Regel bemerkt unter der Überschrift ›In nataliciis sanctorum qualiter agantur vigiliae‹: »In sanctorum vero festivitatibus vel omnibus solemnitatibus sicut diximus in die Dominico agendum,

[1]) Als Quellen werden dieselben Liturgiebücher zugrunde gelegt wie beim Apostelpsalter:
1. Das Brevier Pius' V. (Br.)
2. Das Antiphonar von S. Peter B. 79. ed. Thomasius/Vezzosi, Vol. IV. 12. Jahrh. (Vat)
3. Das Responsoriale des Cod. Compendiensis. PL 78. 9. Jahrh. (Cp)
4. Das Ordinale Exoniense. ed. Bradshaw-Society, Vol. 37. 14. Jahrh. (Ex)
5. Das Breviarium Monasticum. (Mon.)
6. Das Antiphonale von Lucca. Pal. musicale, Vol. 9. 12. Jahrh. (Lc)
7. Das Antiphonale von Worcester. Pal. mus., Vol. 12. 13. Jahrh. (Wo)
8. Das Antiphonar des Hartker. ed. Thomasius/Vezzosi, Vol. IV. 10. Jahrh. (Gal)

ita agatur. Excepto quod psalmi aut antiphonae vel lectiones ad ipsum diem pertinentes dicantur« (ed. Linderbauer, 36). Wie das gesagt ist, ist es zweifellos ein Verweis auf bereits bestehenden römischen Brauch. Daher sind auch die benediktinischen Ordnungen eine wichtige Quelle zur Erforschung des vorbenediktinischen Zustandes.

A.

Der österliche Typus des Festpsalters

I. Ostern und Sonntag

Die älteste Psalmeneinheit für Festtage ist wohl die für Ostern und Sonntag. Sie ist nicht eigentlich eine Sinneinheit, weil sie etwa die ersten 25 Psalmen umfaßt, ohne im einzelnen nach dem Inhalt des Psalmes zu fragen. Aber sie mündet doch schließlich in Sinneinheiten, sowohl für Ostern, indem die drei ersten Psalmen übrigbleiben, als auch für gewisse Gedächtnistage der Heiligen, weil hier nach dem Sinn einzelner Psalmen variiert wird.

Benedikt beginnt am Sonntag mit Ps 20, und nicht wie die römische Ordnung mit Ps 1. Auch will er für den Sonntag nur 12 Psalmen, während das römische Brevier — bis Pius X. — ihrer 18 vorschrieb. Wieder macht die Art und Weise, wie die Wochenordnung in der Regel vorgelegt wird, deutlich, daß Benedikt hier eine Neuerung schafft. Es ist aber ein Irrtum, zu glauben, er schaffe überhaupt erstmals einen Wochenpsalter. Ihn kannte schon das vorbenediktinische Offizium in Rom, und zwar in der Form, wie ihn Br. bietet.

Dafür ist ein fast zwingendes Argument die Psalmenreihe, die noch heute, nicht nur im römischen, sondern auch im benediktinischen Brevier, für den Gründonnerstag vorgeschrieben wird.

Das heilige Triduum hat für Freitag und Samstag eine vom Gedanken des Leidens und der Grabesruhe Christi bestimmte Psalmenserie. Dazu sind die passenden Antiphonen gestellt. Das hohe Alter dieser Auswahl steht außer Frage. Merkwürdig ist die Ordnung am Gründonnerstag. Um sie zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der Donnerstag verhältnismäßig spät im Rang den drei Tagen angeglichen wurde, die das Pascha des Herrn bedeuteten. Insbesondere ist es klar, daß die Vigil, d. h. die Nacht von Mittwoch auf Donnerstag, an und für sich weder dem Gedächtnis des heiligen Abendmahls noch dem der Ölbergsangst gewidmet sein konnte. Als die „Coena Domini" — so schon die Synode von Hippo im Jahre 393 in ihrem can. 28 (Hefele II, 581) — ihren besonderen Rang erhielt, geschah es durch die Feier des heiligen Mahles, und nicht durch das Offizium. Die aquitanische Pilgerin bezeugt in der Tat für den Donnerstag ein Ferialoffizium, wenn sie schreibt: „Item quinta feria aguntur ea de pullo primo, quae consuetudinis sunt usque ad mane ad Anastase. Similiter ad tertia et ad sexta" (c. 35; CSEL 39, 85).

Dem entspricht es nun durchaus, daß die Gründonnerstagsmatutin bis heute Ferialpsalmen hat. Aus diesen sind allerdings Antiphonen entnommen, die sich gut eignen, auch diesen Tag als Tag der Passion des Herrn zu kennzeichnen. Die Serie besteht aus den Psalmen 68 bis 76. Es sind die 9 ersten Donnerstags-Psalmen der Reihe, die mit Ps 1 am Sonntag anfängt und dann am Montag mit Ps 26 weiterfährt, immer 12 Psalmen je Werktag vorschreibend. Dabei werden übergangen alle die Psalmen, die für Morgen- oder Abendgebet benötigt werden.

Der alte Wochenpsalter hatte folgende Form:

So.	Mo.	Di.	Mi.	Do.	Fr.	Sa.
1	26	38	52	68	80	97
2	27	39	54	69	81	98
3	28	40	55	70	82	99
6	29	41	56	71	83	100
7	30	43	57	72	84	101
8	31	44	58	73	85	102
9	32	45	59	74	86	103
10	33	46	60	75	87	104
11	34	47	61	76	88	105
12	35	48	63	77	93	106
13	36	49	65	78	95	107
14	37	51	67	79	96	108
15						
16						
17						
18						
19						
20						
—						
21	(?)					
22						
23						
24						
25						

Die Pss 21—25 wurden für die Prim verwendet, gehören aber wohl ehedem zur Vigil des Sonntags.

Die anderweitig gebrauchten Psalmen werden durch die Lücken ausgewiesen: 4 5 42 50 53 62 64 66 89 90 91 92 94.

Merkwürdig ist, daß nicht auch Pss 30 und 99 fehlen, da der eine in der Komplet, der andere in den Laudes des Sonntags benutzt werden. Ps 30 findet in der Komplet allerdings nur bis V. 6 Verwendung. Vermutlich hat man mit Ps 99 die Lücke ausgefüllt, die entstand, als man Ps 94 für das Invitatorium herausnahm. Daß Pss 4 und 90 ausgesondert sind, zeigt, daß der Wochenpsalter schon ein Komplet kennt. Da er als ganzer vorbenediktinisch ist, muß das römische vorbenediktinische Mönchtum schon die Komplet gebetet haben.

Die obige Donnerstagsreihe ist für die Karwoche auf einen Neuner gekürzt.

Alle acht hier herangezogenen Quellen bringen die gleiche Serie. Das benediktinische Mönchtum hat keine andere Reihe ausgebildet. Es hat den Donnerstag wie auch den Freitag und Samstag des heiligen Triduums von den römischen Basiliken übernommen, offenbar im Zuge der oben herangezogenen Regel über die Vigilien der Feste. Daraus folgt beinahe zwingend, daß Rom schon vor Benedikt das Wochenpsalterium Pius V. hatte. Damit ist aber zugleich ein terminus ante quem für die Reihe Ps 1—20 bzw. Ps 1—25 gegeben.

Die Sonntagreihe stellt somit zunächst einmal ganz einfach den Anfang des Psalteriums in einer Wochenreihe dar. Sie ist keine Sinneinheit. Wenn trotzdem gerade die drei ersten Psalmen eine bei den Vätern bezeugte Beziehung auf die Auferstehung Christi besitzen, so ist das doch nicht der Grund für die ganze Reihe.

Etwas anders dürfte es in dieser Hinsicht mit der zweiten bei Ps 109 beginnenden Serie für die Vesper stehen. Hier kann man immerhin mit der Möglichkeit rechnen, daß der österliche Bezug von Ps 109 den Grund für die ganze Folge 109 bis 147 gegeben hat, mit der das alte Brevier den Psalmenbedarf für die Vespern der ganzen Woche bestreitet.

Eine Serie von 25 Psalmen dürfte es kaum gegeben haben. Eine alte Ordnung wird wahrscheinlich sonntags 24 Psalmen gebetet haben. Die Frage, welcher der ersten 25 Psalmen dabei übergangen wurde, ist schwer zu beantworten. Vielleicht gibt die Osterreihe eine Auskunft. Eine Zusammenstellung macht deutlich, wie eng sie mit dem Sonntagspsalter verwandt ist. Ein Vergleich der Antiphonare, der hier noch durch den OR. XXX A aus dem 8. Jh. gestützt wird, zeigt, daß das spätere Breviarium Romanum mit seinen drei Psalmen 1, 2, 3 während der ganzen Osteroktav eine jüngere Vereinfachung darstellt. Die älteren Zeugen haben zwar auch in der Osterwoche täglich nur drei Matutinpsalmen. Aber sie verteilen die Psalmen 1 bis 25 auf die Woche. Der Vergleich ergibt folgendes Bild:

Osterserie: (Cp. Vat. Ex. Gal.)

1 2 3 – 4 5 6 – 7 8 10 – 11 12 13 – 14 15 16 – 18 19 20 – 23 24 25
(OR. XXX A hat für den Ostersamstag 22 23 25)

Sonntag:

1 2 3 6 7 8 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

Die in der Osterreihe fehlenden Psalmen sind 9, 17 und 21, letzteres sicher, weil 21 ein so ausgesprochener Leidenspsalm ist und seinen festen Ort am Karfreitag hat. Man würde es gut verstehen, wenn gerade er in einer Reihe von 24 für Sonntag bzw. für die Osterwoche bestimmten Psalmen nicht vorkommen dürfte.

Auch von der Osterreihe muß nach dem Vorangegangenen erklärt werden, daß sie von Hause aus keine eigentlich vom Sinn her bestimmte Psalmeneinheit ist. Einzig die Weglassung von Ps 21 scheint österlich bedingt zu sein. Eine spätere Zeit erkannte dann wohl die österlichen Möglichkeiten der drei ersten Psalmen und ließ sie deswegen in der ganzen Woche singen.

Von den benediktinischen Ordnungen fußt Lc. irgendwie auf der benediktinischen Sonntagsreihe, die mit Ps 20 beginnt. Aber auch Lc. betet in der Woche die römischen Ps 1, 2 und 3. Wo. hat diesen römischen Dreier immer. Dagegen bildet Mon. eine eigene Serie 1 2 8 15 23 27 29 63 65 75 87 107. Sie ist in den herangezogenen Quellen sonst nicht vertreten.

II. Die Pentekoste

Ehe der Bedeutung der Sonntagsreihe weiter nachgegangen wird, sollen die Feste der Himmelfahrt des Herrn und Pfingsten betrachtet werden. Hier handelt es sich um wirkliche Sinneinheiten.

Eine Tabelle zeige zunächst den Befund für *Ascensio:*

Alle röm.:	8	10	18	20		29		46				96		98	102	
Mon. Lc.:	8	10	18	20	23	29	45	46			95	96		98	102	
Wo.	8	10	18	20		29		46	56		95	96	97	98	102	
Gal.:	8	10	18	20		29		46	56	67		96		98	102	103

Die Übersicht zeigt, daß in allen benediktinischen Ordnungen die römische enthalten ist. Aus den Antiphonen geht hervor, daß der benediktinische Zwölfer durch Er-

gänzung aus einem römischen Neuner entstanden ist. Der Überschuß im Benediktinischen ist zum größten Teil mit psalmfremden Antiphonen ausgestattet:

Mon.	Lc.	Wo.
23, 7 Elevamini	23 *Sic veniet*	56,6 Exaltare
45, 11 Exaltabor in gentibus	45 *Rogabo Patrem*	
95 *Vado ad Patrem*	95 *Nisi abiero*	95 *Vado ad Patrem*
		97 *Pacem meam do*

Auch hier hat das benediktinische Formular das römische vorgefunden und nach der Anweisung der Regel benutzt.

Ex. versucht übrigens den Ascensio-Psalter so auf die Woche zu verteilen, daß jeder Tag wie Ostern drei Psalmen erhält.

Wie das *Pfingstfest* mit seiner Oktav behandelt wird, zeigt wieder eine Aufstellung, aus der zweifelsfrei hervorgeht, daß das römische Bevier den Vorrang des Alters besitzt:

Mon.		Lc.	Wo. Br. Cp. Ex. Vat. (infra oct.)
Factus est repente:	Pss 1 2 18 23 26 28	20	47
Confirma:	32 45 46 47 95 97	26	67
Emitte spiritum:	Cantica	Cca.	103

Wie die Tabelle zeigt, haben alle Quellen die gleichen Antiphonen. Diese gehören aber zu dem römischen Dreier. Dieser hat daher die Priorität.

Eine Sonderstellung nimmt Vat. für den eigentlichen Festtag ein. Er wird in der Überschrift: „Pascha Pentecosten" genannt. Dementsprechend hat er die Psalmen des Ostersonntags: 1, 2, 3. Vielleicht wird hier eine ältere Ordnung greifbar, die noch keine Pfingstoktav kannte.

Die Motivierung der Sinneinheit ist für Himmelfahrt völlig klar, wenigstens für das römische Antiphonale. Die Pfingsteinheit nimmt für Ps 67 und 103 die Antiphon aus dem Text, für Ps 47 jedoch aus Apg 2, 2. Psalm 103 gedenkt nach Ausweis seiner Antiphon des Creator Spiritus. Das gilt wohl auch für Ps 47. Augustinus verbreitet sich zur Überschrift von Ps 47 ausführlich über den zweiten Schöpfungstag. Er liest die Überschrift: „Laus cantici filiis Core *secunda sabbati*" (CChr 38, 538). Doch dürften Vv. 5—10 den Ausschlag gegeben haben: „Quoniam ecce reges terrae congregati sunt, convenerunt in unum. Ipsi videntes sic admirati sunt, conturbati sunt, commoti sunt, tremor adprehendit eos. Ibi dolores ut parturientis, in spiritu vehementi conteres naves Tharsis. Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Dei nostri. Deus fundavit eam in aeternum." Unmittelbaren Anstoß hat sicher das Wort gegeben: „in spiritu vehementi", weil die Apostelgeschichte liest: „Adventis spiritus vehementis" (2,2). Das „Confirma" zu Ps 67 ist ähnlich motiviert wie bei der Firmung und meint die Vollendung von Ostern. Vielleicht ist auch an V. 19 „Ascendens in altum" gedacht.

III. Die Martyrer- und Bekennerfeste

Die Untersuchung kehrt nun wieder zu der Sonntagsreihe zurück, um ihren großen Einfluß auf die Martyrer- und Bekennerfeste zu betrachten.

Die Quellen bringen ein Commune für einen und ein anderes für mehrere Martyrer, das letztere dürfte jünger sein. Vat. kennt nur eine einzige Reihe, die immer verwendet wird. Sonst haben im römischen Offizium der Frühzeit nur einige bedeutende Martyrergestalten kleine Besonderheiten im Psalmenbestand.

Römische Ordnung:

| | | |

der Hilfe Gottes ebenfalls noch vor der Gefangennahme. Sie stammt aus Resp. 2. Es dürfte also kaum ein Zweifel herrschen, daß die benediktinische Reihe eine Ergänzung der römischen ist. Die römische Ordnung wurde dabei so sehr geschont, daß man die neuen Antiphonen nicht an die ihnen zukommende Stelle einreihte.

Ähnlich liegt der Fall des Festes der hl. Agatha, die im römischen Brevier nicht einen Jungfrauen-, sondern einen Martyrerpsalter hat. Mon. ergänzt ihn so, daß der Ersatz für den ausfallenden Ps 3 und die Ergänzung zum Zwölfer aus dem Jungfrauenoffizium genommen werden:

Br.:	1 2 3 4 5 8 10 14 15
Mon.:	1 2 4 5 8 10 14 15 44 84 86 95

Die Reihe der Antiphonen zeigt wieder das Verfahren des Kompilators:

1. Ingenua sum et ex spectabili genere, ut omnis parentela mea testatur.
2. Et si ingenua es, cur te ostendis servilem personam? Quia ancilla Christi sum, ideo ostendo servilem personam.
3. Summa ingenuitas ista est, in qua servitus Christi comprobatur.
4. Ancilla Christi sum. Ideo me ostendo servilem habere personam.
5. Agatha sancta dixit: Si feras mihi ostendis, audito Christi nomine mansuescunt.
6. Si ignem adhibeas, rorem mihi salvificum de caelo angeli ministrabunt.
7. Nisi diligenter perfeceris corpus meum a carnificibus attrectari, non potest anima mea in paradisum Domini cum palma intrare martyrii.
8. Vidisti Domine agonem meum, quomodo pugnavi in stadio. Sed quia nolui obedire mandatis principum, iussa sum in mamilla torqueri.
9. Propter fidem castitatis iussa sum suspendi in equuleo. Adiuva me Domine Deus meus in tortura mamillarum mearum.
10. Agatha laetissime et glorianter ibat ad carcerem, quasi ad epulas invitata, et agonem suum Domino precibus commendabat.
11. Agatha ingressa carcerem benedicebat Dominum Iesum Christum.
12. Mens mea solidata est et a Christo fundata.

In dieser benediktinischen Folge sind alle römischen Antiphonen enthalten. Die drei im Neuner fehlenden sind 2, 11 und 12. 2 b ist gleichlautend mit 4. 2 a ist die Frage des Richters, auf die 2 b als Antwort der Heiligen folgt. Anscheinend kommt die Doppelung durch den benediktinischen Kompilator herein. Ant. 9 setzt bereits das Martyrium voraus. Ant. 11 bezieht sich auf die Rückkehr von der Marter ins Gefängnis, wo die Heilung durch den Apostel erfolgt. Ant. 10 steht dagegen an der falschen Stelle, weil es sich hier um den ersten Eintritt ins Gefängnis handelt. Demgegenüber hat Br. die alte Ordnung (Nr. 7), wenn es den Satz hinter das erste Verhör durch den Prätor stellt: „Primum colaphis caesa mittitur in carcerem" (lectio 5). Vermutlich hat der Kompilator die römische Reihe korrigieren wollen, indem er die zwei vom Kerker sprechenden Antiphonen zusammen stellte.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß die ganze Martyrerreihe des benediktinischen Psalters jünger ist als die römische und durch Ergänzung aus dieser entstanden, dann zeigte es schließlich das Fest des Täufers. Die Antiphonen stimmen an den ersten neun Stellen völlig überein. Für die Ps 63, 64 und 91 bringt das benediktinische Brevier folgende Antiphonen:

10. Nazaraeus vocabitur puer iste. Vinum et siceram non bibet, et omne immundum non manducabit ex utero matris suae.
11. Erit enim magnus coram Domino. Nam manus eius cum ipso est.
12. Ecce dedi verba mea in ore tuo. Ecce constitui te super gentes et regna.

Bei 10 ist es deutlich, daß hier die fünfte im benediktinischen Chor überfällig gewordene Antiphon der Vesper vorliegt. 11 ist durch 10 veranlaßt wegen des Zusammenhanges in Lk 1, 15: »Erit enim magnus coram Domino. Et vinum et

siceram non bibet«. Besonders deutlich aber wird die Ergänzung bei 12. Der Kompilator hatte anscheinend keinen passenderen Text zur Hand und wiederholte Ant. 5 der römischen Ordnung, obwohl er sie selbst auch bereits als Ant. 5 hatte. Daß sie an der ersten Stelle ursprünglich ist, geht klar daraus hervor, daß alle fünf ersten Antiphonen der Reihe nach aus der Festlektion Jer 1, 1—10. 17—19 entnommen sind.

Damit ist für die Martyrerpsalmen das Ergebnis hinreichend gesichert, daß die römische Reihe die Priorität hat und daß der benediktinische Ordner mit großer Rücksichtnahme auf die römische Vorlage die Ergänzung zur Zwölfzahl vorgenommen hat.

Damit ist aber nun zugleich wieder erhärtet, daß die Martyrerserie nicht über das Material der Sonntagsordnung hinausgreift. Da sie nur einen Neuner hat, ist sie in der Lage auszuwählen. Die Psalmen des Commune geben in etwa durch ihre Antiphonen Auskunft über das Auswahlmotiv:

	Vat.	*Br. Cp. Ex.*	*Mon. Lc. Wo.*	*Gal.*
1,2	In lege Dni.	id.	id.	id.
2,6	Praedicans praec. Dni. constitutus est	id.	id.	id.
3,5	Voce mea	id.		id.
4,3	Filii hominum	id.	id.	id.
5,13b		Scuto bon. voluntatis	id.	id.
8,10	In universa terra	id.	id.	id.
10,8	Iustus Dns. iustitiam dilexit	id.	id.	id.
14,1	Habitabit in tabernaculo	id.	id.	id.
15,3	Sanctis qu. in terra			
19	Iusti autem in perpetuum vitent (Sap 5, 16)			
20,4b		Posuisti in capite	id.	id.
23,5			Hic accipiet	
33,7				Iste pauper clamavit
63,11			Laetabitur	
64,5			Beatus quem elegisti	id.
91,13			Iustus ut palma	id.

Der Überblick zeigt, daß man mehr an die Herrlichkeit der Martyrer gedacht hat als an ihre Passion.

Ein Vergleich der hier verwerteten Sonderoffizien von Laurentius, Johannes d. T. und Agatha gibt einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise der alten römischen Liturgieformer:

Laurentius:	1	2	3	4	5	8		14		16	20	
Johannes d. T.:	1	2	3	4	5	8		14			20	33
Agatha:	1	2	3	4	5	8	10	14	15			

Bei Laurentius ist völlig deutlich, daß Ps 16 für ihn vorbehalten ist wegen V. 3 b, der auch als Antiphon gewählt ist: »Igne me examinasti«. Bei Johannes d. T. dürfte Ps 33 deswegen ausgesucht worden sein, weil V. 7 so gut auf den paßt, der gesandt war, Zeugnis vom Licht zu geben (Joh 1, 8), und der berufen war, auf den Messias mit dem Finger hinzudeuten (Joh 1, 29): „Accedite ad eum et illuminamini". Die Psalmantiphon (V. 7), die Gal. in seinem Commune benutzt, kann nicht die besondere Verwendung von Ps 33 für Johannes rechtfertigen. Für Agatha ist Ps 15 gewählt. Die Antiphon singt in Br.: »Propter fidem castitatis iussa sum suspendi in equuleo.

Adiuva me, Domine Deus meus, in tortura mamillarum mearum«. Die Bitte liegt aber auch im Eingangsvers des Psalmes: »Conserva me Domine.« Doch genügt das nicht, um einen sicheren Zusammenhang zu behaupten.

Obwohl die Untersuchung das Alter der Psalmenauswahl für die drei behandelten Martyrerfeste über Benedikt hinausrücken kann, bleibt die Frage bestehen, wie alt das Commune ist:

Cp. Ex. Br.: 1 2 3 4 5 8 10 14 20

Man möchte nicht glauben, daß es auch schon in das 5 Jh. gehören könne. Und doch spricht einiges für die Annahme, die Sonderoffizien seien von einem Commune aus gebildet worden:

Commune:	1	2	3	4	5	8	10	14			20				
Laurentius:	1	2	3	4	5	8		14		16	20				
Johannes d. T.:	1	2	3	4	5	8		14			20	33			
Agatha:	1	2	3	4	5	8	10	14	15						

Geht man nämlich von Commune aus, so opfern Laurentius und Johannes d. T. ihrem Vorzugspsalm jedesmal den Ps 10. Aber auch Agatha ist leicht zu verstehen. Nur opfert sie Ps 20. Sucht man sich das Commune von den Sonderoffizien her verständlich zu machen, so ist besonders schwer zu erklären, wie Ps 10 in das Commune kommt. Die wahrscheinlichste Annahme dürfte sein, daß man bei der Ausbildung des Martyrerpsalters von der Sonntagsreihe ausgegangen ist, und zwar einfach deshalb, weil man das Fest nach dem Muster des Herrentages zu gestalten wünschte. Dabei mag auch etwas von jener Theologie des Martyriums mitgespielt haben, die in Leiden und Herrlichkeit der Martyrer eine tiefe Verwandtschaft zum Pascha des Herrn sah. Mit der Vorlage des Sonntagspsalters war eine gewisse Zahl von Psalmen zur Auswahl gegeben. Die Psalmen des obigen Commune sind wohl das Ergebnis einer Auswahlgewohnheit unter den römischen Martyrerkirchen.

Eine Sonderstellung nimmt die Reihe von St. Peter ein, insofern sie Ps 5 ausläßt, was doch wohl eine jüngere Erscheinung ist. Ob die Wahl von Ps 19 älter ist, läßt sich nicht entscheiden. Im Commune ist er mit einer psalmfremden Antiphon versehen. Das spricht für ein jüngeres Datum. Interessant ist aber, daß diese Psalmenzusammenstellung auch für Petrus und Paulus am 29. und 30 Juni eingesetzt ist. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß wir hier das alte Offizium von S. Peter vor uns haben, in dem nur Ps 5 eines Tages mit Rücksicht auf die Verwendung von Ps 5 in den Laudes durch Ps 19 ersetzt wurde.

Die Quellen bieten auch ein Commune plurimorum martyrum. Vat. behält hier die Psalmenfolge bei und setzt nur teilweise andere Antiphonen ein. Bei den übrigen Antiphonalien außer Cp. fällt auf, daß sie viele psalmfremde Antiphonen wählen. Die Psalmreihen beginnen wie der Sonntagstypus mit 1 2 3 oder benediktinisch mit 1 2. Ein Teil geht dann bis 8 oder 10 weiter wie im Offizium eines Martyrers, ein anderer Teil — dabei auch Br. — setzen gleich bei 14 ein oder bei 10, was benediktinisch Ersatz für Ps 3 ist.

Cp.	1	2	3	4	5	8				15	23	31											
Br.	1	2	3					14	15	23			32	33	45								
Ex.	1	2					10	14	15	23			32	33								78	
Gal.	1	2		4	5	8		14	15	23	31			33							64	78	
Lc. Mon.	1	2					10	14	15	23			32	33	45	60	63					78	
Wo.	1	2		4	5	8	10		15	23	31	32			45							78	

Cp. dürfte das größte Alter beanspruchen. Es steht in der Wahl der Psalmen dem Offizium für einen Martyrer noch am nächsten und hat nur Psalmantiphonen, die zum Teil auch im Commune unius martyris vorkommen.

Von einem Typus wie Cp. kommen Gal. und Wo. Beide ersetzen den ausfallenden Ps 3 durch Ps 10 und weisen Ps 31 auf. Auch in der Wahl der Antiphonen steht Wo. seinem römischen Verwandten nahe.

Auf der anderen Seite steht der Typus, der Pss 4, 5 und 8 ausläßt: Br. und Lc. Mon. In letzteren wird wieder der gleichfalls ausfallende Ps 3 durch Ps 10 ersetzt. Lc. Mon. entstehen durch Erweiterung von Br. um 60 63 78. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Weg umgekehrt von Lc. Mon. zu Br. gegangen ist.

Wie die beiden Formen des Psalteriums für mehrere Martyrer unter einander zusammenhängen, ist nach den benutzten Quellen kaum zu entscheiden. Ihr Vorhandensein deutet auf eine längere Entwicklungsgeschichte. Es sieht fast so aus, als sei der zweite Typus einmal dadurch entstanden, daß eine benediktinische Reihe unsachgemäß um die Psalmen 4, 5 und 8 gekürzt worden wäre.

Dem Martyrerkult folgt die Verehrung jener Heiligen, die ein unblutiges Zeugnis für Chrisuts abgelegt haben. Diese „Bekenner" haben dieselbe Psalmenserie mit kleinen Abweichungen. Weibliche Heilige, die nicht Martyrer sind, erhalten ihre Psalmen vom Jungfrauenoffizium her.

Cp. hat für den hl. Martinus dieselbe Serie, die auch dem hl. Dionysius zugeteilt ist:

1 2 3 4 5 8 10 14 20

Das Commune confessorum hat statt Ps 10 dieser Reihe den Ps 23:

1 2 3 4 5 8 14 20 23

Die benediktinische Liste nimmt Ps 3 heraus und ersetzt ihn durch 10. Sie bildet im übrigen ihre Bekennerserie nicht aus der eigenen Martyrerordnung, sondern unabhängig davon aus dem römischen Commune confessorum:

Martyrer:	1	2	4	5	8	10	14	20	23	63	64	91
Bekenner:	1	2	4	5	8	10	14	20	23	95	96	97

B.

Der weihnachtliche Typus des Festpsalters

I. Weihnachten und Beschneidung des Herrn

Die Untersuchung muß Psalmen und Antiphonen heranziehen, um die etwas verwickelten Zusammenhänge zu klären. Die Zusammenstellung der Tabelle setzt jeweils die Psalmen von Weihnachten und Circumcisio zueinander, erstere in Majuskelschrift. Wo. ist nicht ganz durchsichtig. Er hat von erster Hand keine Serie für Circumcisio und bietet auf Weihnachten die Circumcisio-Reihe. Erst eine zweite Hand hat an Beschneidung des Herrn die Lücke ausgefüllt, und zwar mit einer Weihnachtsreihe. Wo. wird deshalb auf der Tabelle nicht aufgeführt. Gal. hat nur eine Weihnachtsreihe ausgebildet und benützt diese auch für Circumcisio.

	Vat. Br. Cp. Ex.	*Gal.*	*Mon.*	*Lc.*
2,7	DNS DIXIT	ID.	ID.	ID.
	dns dixit	id.	id.	id.
18,6b	TAMQUAM SPONSUS	ID.	ID.	ID.
6a	in sole	id.	id.	id.
23,9b	–	ELEVAMINI	ID.	NATUS EST NOBIS
	elevamini	id.	id.	id.
44,3b	DIFFUSA EST	ID.	ID.	ID.
3a	speciosus	id.	id.	id.
46	–	REX OMNIS TERRAE	–	VERBUM CARO
	–	rex omnis terrae	–	–
47,10	SUSCEPIMUS	ID.	ID.	ID.
	(Ex. suscepimus)	id.	id.	id.
71,7	ORIETUR	ID.	ID.	ID.
	–	orietur	id.	id.
84,12	VERITAS DE TERRA	ID.	ID.	ID.
	–	veritas de terra	id.	id.
86,5	–	HOMO NATUS	–	–
	homo natus (Vat.: factus)	id.	id.	id.
88,27	IPSE INVOCABIT	ID.	ID.	ID.
	–	ipse invocabit	–	–
95,11	LAETENTUR CAELI	ID.	ID.	ID.
12b	exsultabunt	id.	id.	id.
96	–	–	IN PRINCIPIO	BEATA VISCERA
	in principio	–	id.	id.
97,2	NOTUM FECIT	ID.	ID.	ID.
	ante luciferum (Vat.: viderunt omnes fines)	notum fecit	ante luciferum	notum fecit
98	–	–	NATO DNO	–
	nato dno (– Ex)	–	id.	id.

Die Weihnachtserie:

röm.:	2	18		44		47	71	84		88	95		97	
Mon.:	2	18	23	44		47	71	84		88	95	96	97	98
Lc.:	2	18	23	44	46	47	71	84		88	95	96	97	
Gal.:	2	18	23	44	46	47	71	84	86	88	95		97	

(Die unterstrichenen Nummern haben psalmfremde Antiphonen.)

In den monastischen Reihen steckt jedesmal der römische Neuner.

In Mon. haben zwei der ergänzten Psalmen psalmfremde Antiphonen: 96 und 98, in Lc. alle drei: 23, 46 und 96. Dabei sind die Antiphonen, die Mon. für Ps 96 angibt, nicht die gleichen wie in Lc. Es dürfte klar sein, daß auch hier die römische Psalmen- und Antiphonenreihe älter ist als die benediktinische und dieser als Ausgangspunkt gedient hat.

Etwas anders ist der Befund zunächst bei der Reihe für Circumcisio:

röm. (außer Ex.):	2	18	23	44					86	95	96	97	98	
Ex.:	2	18	23	44		47			86	95	96	97		
Mon.:	2	18	23	44		47	71	84	86	95	96	97	98	
Lc.:	2	18	23	44		47	71	84	86	95	96	97	98	

Überraschender Weise haben die römischen Reihen drei psalmfremde Antiphonen oder doch wenigstens zwei (Vat. und Ex.). Es ist höchst wahrscheinlich, daß diese drei einmal die benediktinische Ergänzung eines römischen Neuners waren. Die Übersicht zeigt klar, wie die alte Serie von circumcisio aussah:

2 18 23 44 47 71 84 86 95

Vergleicht man sie mit der Weihnachtsreihe, so wird deutlich, daß Pss 88 und 97 von Weihnachten mit Pss 23 und 86 vertauscht wurden. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Weihnachtsreihe älter ist. Aus ihr wurde in einfacher Umformung die alte von uns erschlossene Circumcisio-Reihe gebildet. Sie wurde zur benediktinischen ergänzt, und von da kürzte man unsachgemäß wieder auf den römischen Neuner. Darin spiegelt sich ein Stück Geschichte der römischen Basiliken.

Ein überraschender Zusammenhang mit der Geschichte von Maria Maggiore legt sich schon nahe, wenn man die Umformung des Weihnachtspsalters in den von Circumcisio untersucht.

Das Motiv für die Umbildung ist besonders deutlich bei dem Austausch von 88 und 86. Der weihnachtliche Charakter von Ps 88 wird in der Antiphon V. 27 deutlich gemacht. »Ipse invocabit me: Pater meus es tu . . .«. Dem gegenüber hebt Ps 86 hervor: »Homo factus est in ea . . .«. Was damit gemeint ist, wird besonders deutlich, wenn man die Lesart des Psalterium Romanum beachtet, die ja im römischen Offizium vorauszusetzen ist: »Mater Sion dicet homo et homo factus est in ea et ipse fecit eam Altissimus« (V. 6). Wie man diesen Vers gedeutet hat, zeigen die Väterkommentare. So schreibt Augustinus: »Ecce, ›Mater Sion, dicet homo‹. Quis homo? Qui homo factus est in ea. In ea factus est homo, et ipse eam fundavit. Quomodo in ea factus est, et ipse eam fundavit? Ut in ea fieret homo, iam fundata erat. Sic intellege, si potes. Etenim, ›Mater Sion, dicet‹: sed, homo Mater Sion, dicet: homo autem factus est in ea; ipse autem fundavit eam, non homo, sed Altissimus. Sic fundavit civitatem in qua nasceretur, quomodo creavit matrem, de qua nasceretur« (CChr 39, 1205).

Der ›Vater‹-Psalm wird durch den ›Mutter‹-Psalm ersetzt. Dadurch aufmerksam geworden, erkennt man leicht auch bei Ps 23 das marianische Motiv. Es liegt in dem Vers der Antiphon: »Elevamini portae aeternales«. Maria ist die ›porta‹, durch die der König der Herrlichkeit in diese Welt eintritt. In den Responsorien kommt das Motiv der »porta clausa« nach Ezechiel (44, 2) im gleichen Sinn vor (Vat. 4. Resp. der I. Vigil. Mon. 3. Resp.).

Ein Kleriker, der von frühester Jugend mit den liturgischen Gewohnheiten Roms bekannt war, hat Amalar mitgeteilt, daß man Weihnachten den Psalter der Circumcisio als I. Vigil ohne Invitatorium in S. Maria Maior sang, den Psalter von Weihnachten als II. Vigil früh in S. Peter (ant. 18, 1: Hanssens III, 401). Die Serie von Circumcisio, der Weihnachtsoktav also, ist für ein Offizium in der Marienbasilika Sixtus' III. (432—440) geschaffen worden. Da die Reihe vorbenediktinisch ist, kann sie bis ins 5. Jahrhundert zurückreichen. Möglicherweise verdankt sie ihr Entstehen demselben Ereignis wie die Basilika, nämlich dem Ephesinum von 431 mit seiner Verherrlichung der ›Gottesgebärerin‹.

Wie schon bemerkt, dürfte die Serie für Weihnachten älter sein als die für die Oktav. Nach Amalars Gewährsmann wurde sie für die II. Vigil in S. Peter gebraucht. Es fragt sich, ob sie dort beheimatet ist. Eine Quelle wohl aus dem 8. Jahrhundert, der OR. XII, kennt noch die Wochentagspsalmen für das Weihnachtsfest in S. Peter:

»In ›Venite‹: Christus est natus pro nobis. Psalmos cottidianos XII, lectiones VIIII, responsoria VIII de natale Domini« (4. ed. Andrieu II, 461). Derselbe Ordo kennt aber schon die I. Vigil mit der Reihe für Circumcisio. Wenn die Weihnachtsserie wegen Maria maior marianisch modelliert wurde, dann könnte die zugrunde liegende Weihnachtsreihe schon für eine Feier ad Praesepe Domini bei der alten Liberianischen Basilika gebildet worden sein. Doch kommen diese Zeitbestimmungen über Vermutungen nicht mehr hinaus.

Die Motive für die Wahl der Weihnachtspsalmen ergeben sich aus den Antiphonen, soweit diese nicht psalmfremd sind. Auch die vom benediktinischen Offizium ergänzten Psalmen sind wohlbegründet. Weihnachtlich ist Ps 96 durch V. 6: »Adnuntiaverunt caeli iustitiam eius et viderunt omnes populi gloriam eius«. Es wäre also nicht nötig gewesen, eine fremde Antiphon zu suchen. Derselbe Psalm kann aber auch marianisch verwendet werden durch V. 8: »Audivit et laetata est Sion et exsultaverunt filiae Iudae«.

Für Ps 97 gibt der Weihnachtspsalter V. 2 als Antiphon: »Notum fecit Dns salutare suum«. Als man ihn für die Ergänzung des Circumcisio-Psalters nahm, fand sich keine geeignete Zeile für eine marianische Sinngebung.

Anders lag der Fall wieder bei Ps 98. Man konnte eine Deutung auf Weihnachten bei Augustinus finden, der V. 5 ›scabellum pedum eius‹ auf die Menschheit Christi deutete. Andererseits war es gut möglich, Maria, das Kind auf dem Schoße tragend, mit dem »Schemel seiner Füße« gleichzusetzen, dem die adoratio gebühre wie der byzantinischen Kaiserin die Proskynese. Auch hier wäre eine psalmfremde Antiphon nicht nötig gewesen.

Man wußte wohl nicht mehr darum, daß diese Psalmenreihe für Maria Maggiore eigens marianisch modelliert war.

II. Marienfeste

Das Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung findet eine Bestätigung in der Psalmenreihe für Marienfeste. Sie scheint nichts anderes zu sein als eine wenig umgeformte Serie von Circumcisio in Maria Maggiore.

Römisch.	Circumcisio:	2		18	23	44								86	95	96	97	98
	B. Maria V.:		8	18	23	44	45							86	95	96	97	
Bened.	Circumcisio:	2		18	23	44			47	71	84	86	95	96	97	98		
	BMV		8	18	23	44	45	47			84	86	95	96	97	98		

Deutlich erkennt man, daß es der Neunerreihe und der Zwölferreihe auf die Pss 8 und 45 ankommt. Circumcisio hat eine Weihnachtsreihe für Maria Maggiore, aber immerhin eine Weihnachtsreihe. Nun man aber ein Marienoffizium herstellt, läßt man den Christuspsalm 2 fallen und setzt statt dessen Ps 8 ein. Man wird kaum fehlgehen, wenn man den Grund dafür in Ps 8, 6 sieht: »Minuisti eum paulo minus ab angelis«. Dieser Vers wäre gut für Weihnachten zu brauchen gewesen, weil er Hebr 2, 7 auf Christus gedeutet wird. Daß der Mensch nur ein weniges unter die Engel gestellt ist, scheint aber in dem römischen Liturgen den Gedanken an die Jungfräulichkeit, die Engelgleichheit, geweckt zu haben. Dieser Gedanke war ihm sicher vertraut. Für die Engelgleichheit der Jungfrauen berief man sich auf Christus selbst: »Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht und lassen sich nicht verheiraten, sondern sind wie die Engel Gottes« (Mk 12, 25 par.). Ambrosius beruft

sich auf das Herrenwort: »Nemo miretur, si angelis comparentur, quae angelorum Domino copulantur« (De virginitate I, 3, 11; PL 16, 202). Aber auch die römische Liturgie betet schon im Leonianum: »Agnovit auctorem suum beata virginitas, et aemula integritatis angelicae, illius talamo, illius cubiculo se devovit, qui sic perpetuae virginitatis est sponsus, quemadmodum perpetuae virginitatis est filius« (ed. Mohlberg 139). Ps 8 dürfte deshalb wegen der Jungfrauschaft Mariae gewählt worden sein.

Ps 45 hat — ein in diesem Psalter seltener Fall — eine Psalmenantiphon: »Adiuvabit eam Deus vultu suo. Deus in medio eius, non commovebitur« (V. 6b, 6a). Völlig deutlich wird der Sinn dieser Antiphon und damit die Psalmdeutung erst, wenn man den vollen Zusammenhang liest: »Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Deus in medio eius . . .« (V. 5.6). Der Fluß, dessen ungestümer Andrang die Gottesstadt erfreut, wird von den Vätern gerne auf den Heiligen Geist gedeutet (vgl. Augustinus, Enarrationes; CChr 38, 523). In einem Marienoffizium muß man an die Verkündigungsgeschichte mit der Überschattung des Heiligen Geistes denken.

Die Antiphonen sind sehr mannigfaltig und nicht an bestimmte Psalmen gebunden außer bei 44 und 45, die allein Psalmantiphonen haben.

Die Marienserie ist aus der benediktinisch beeinflußten Circumcisio-Reihe gebildet, also nachbenediktinisch.

III. Jungfrauenfeste

Series ss. Virginum

1. *Series martyrum*

Vat. (Sine exceptione in festis ss. Virg.)
1 2 3 4 5 8 10 14 19

Br. s. Agatha
1 2 3 4 5 8 10 14 15

2. *Series mariana*

(Vat. s. Magdalena, quia non martyr
8 18 23 44 45 47 95 96 97)

Br. s. Caecilia-Commune

Ex. (semper)
8 18 23 44 45 47 95 96 97

Cp. Commune
8 18 23 44 45 86 95 96 98

Mon. Lc. Commune
8 18 23 44 45 47 84 86 95 96 97 98

3. *Series mixta*

Br. s. Agnes:
1 2 3 4 5 8 14 44 45

Mon. de eadem:
1 2 4 5 8 10 14 44 45 47 84 86

s. Agatha:
1 2 4 5 8 10 14 15 44 84*86 95

Gal. Agnes:

1 2 3 4 5 8 10 14 15 44 45 86

s. Agatha:

1 2 3 4 5 8 10 14 15 23 44 45

s. Caecilia:

1 2 3 4 (5) 8 14 15 23 44 45 86

Commune:

1 2 3 4 5 8 10 14 20 44 45 86

Lc. s. Agnes:

1 2 4 5 8 10 14 44 45 47 84 86

s. Agatha:

1 2 4 5 8 10 84 86 95 96 97 98

s. Caecilia:

1 2 4 5 8 10 14 23 44 47 84 86

Wo. s. Agnes:

1 2 4 5 8 10 14 23 44 45 86 95

s. Agatha, s. Caecilia, Commune:

1 2 4 5 8 10 14 23 44 45 86 97

Vat. bietet für seine Jungfrauen, da sie alle das Martyrium erlitten haben, den Martyrerpsalter. Dagegen gibt er Maria Magdalena die Jungfrauenreihe. Das römische Brevier hat nur für die hl. Agatha die reine Martyrerfolge. Sie ist oben schon in die Betrachtung einbezogen worden.

Die benediktinischen Antiphonalien haben stets die gemischte Form außer im Commune. Der Anteil des Jungfrauenoffiziums ist jedoch verschieden. Das römische Brevier hat den gemischten Typus bei der hl. Agnes.

Bei den Sonderoffizien Agnes und Caecilia ist der Zusammenhang zwischen der römischen und der benediktinischen Reihe mit den hier benutzten Quellen nicht zu klären. Doch dürfte auch hier am Anfang der Entwicklung ein römischer Neuner gestanden haben. Die Reihe der Antiphonen bietet bei Caecilia neunmal einen Satz aus der passio. Doch hat bereits die heutige Neunerreihe zwei der nicht aus der passio stammenden Antiphonen:

7. Credimus Christum Filium Dei verum Deum esse, qui sibi talem elegit famulam.

8. Nos scientes sanctum nomen eius, omnino negare non possumus.

Die dritte, die dem Commune entnommen ist (Mon. Ant. 6) steht nur in den benediktinischen Reihen, und zwar am Schluß als Ant. 6. »Accinxit fortitudine . . .«

Zwar ist die Reihe der Antiphonen nicht immer die gleiche. Zwar sind die einzelnen Antiphonen nicht immer mit dem gleichen Psalm verbunden — in den römischen Ordnungen mit dem Jungfrauenpsalter, in den benediktinischen mit einem gemischten Typus — aber es dürfte doch klar sein, daß der ursprünglichen Neunerserie der Antiphonen auch eine Neunerreihe der Psalmen entsprach. Nur läßt sich darüber nach den wenigen hier untersuchten Quellen nichts Bestimmtes aussagen. Es sieht so aus, als wären die jetzigen römische Psalmenreihen eine Verkürzung entsprechender Folgen benediktinischer Ordnung, ähnlich, wie dies für die heutige Ordnung von Circumcisio begründet werden konnte.

Die marianische Form des Jungfrauenpsalters dürfte wieder auf S. Maria Maggiore zurückgehen. Die gemischten Typen stellen wohl einen Kompromiß dar, den der

Verfasser eines Antiphonars vorgenommen hat. Bezeichnend ist, daß Vat. keine solche Kompromißformel kennt, ja daß er nicht ein einziges Mal die marianische Reihe für ein Jungfrauenfest eingesetzt hat.

Auch hier hat das Commune nur bei Ps 44 und Ps 45 eine Psalmantiphon. Im übrigen herrscht eine ziemlich ungebundene Fülle von psalmfremden Antiphonen. Für die enge Beziehung zum Offizium der Gottesmutter zeugt die Tatsache, daß nicht wenige Antiphonen mit denen der Marienfeste übereinstimmen.

IV. Epiphanie

Im Zusammenhang mit den Psalterformen des weihnachtlichen Typus soll zum Schluß auch noch die Psalmenserie von Erscheinung des Herrn behandelt werden, obwohl sie nicht oder doch nur in der sekundären, benediktinischen Gestalt Zusammenhänge mit Weihnachten zeigt. Die Nummernfolge ist diese:

Vat.		28			46		65	71	85		94	45	95	96			
Br.		28		45	46		65	71	85	(86)	94		95	96			
Cp. Ex.		28			46		65	71	85		94	45	95	96			
Mon. Wo.		28		45	46	47	65	71	85	86			95	96	97	98	
Lc.		28		45	46	47	65	71	85				95	96	97	98	100
Gal.	18	28	44	45	46	47	65	71	85		94		95	96			

Was in diesem Fall den Eindruck großer Altertümlichkeit erweckt, ist der Umstand, daß alle römischen Formen noch Ps 94 enthalten, während die benediktinischen ihn bereits in ein Invitatorium vorwegnehmen. Daß Gal. dabei eine Ausnahme macht, entspricht der ihm allgemein eigenen größeren Nähe zum römischen Offizium.

Merkwürdig ist auch die in drei römischen Quellen: Vat., Cp., Ex. zu beobachtende Stellung von Ps 45 hinter Ps 94.

Zugrunde liegt eine römische Reihe. Sie wird von den benediktinischen Bearbeitern nicht einheitlich ergänzt:

	Römisch:	28	46	65	71	85	94	45	95	96
Ergänzung:	(4 Psalmen, da auch Ps 94 zu ersetzen ist)									
	Mon. Wo.	47	86	97	98					
	Lc.	47	97	98	100					
	Gal.	18	44	47	(nur 3 Pss, da 94 bleibt)					

Was bei Gal. völlig klar ist, daß die Ergänzung von Circumcisio bzw. Weihnachten genommen ist, gilt auch von den übrigen. Nur Ps 100 in Lc. macht eine Ausnahme. Der Befund wird durch die Antiphonen bestätigt. Teils sind sie aus dem Psalm genommen, teils psalmfremd. Der römische Grundstock hat nur psalmeigene Antiphonen. Den Bestand der übrigen zeigt die Tabelle:

Mon.		*Wo.*	*Lc.*
47,10	Suscepimus	id.	Vidimus stellam
86	Homo natus est	id.	
97,2	Notum fecit	Lux de luce	id.
98	Tria sunt munera	Caeli aperti sunt	id.
100			Admoniti magi

Mon. hat die drei ersten Psalmen mit ihren Antiphonen aus dem Offizium von Weihnachten bzw. Circumcisio genommen, die vierte aus dem 1. Responsorium der dritten Nokturn von Epiphanie. In Lc. sind alle ergänzten Antiphonen psalmfremd, die dritte stimmt mit der vierten von Mon. überein. Die drei andern sind in Cp. als Antiphonen zum Benedictus nachweisbar (PL 78, 743). »Caeli aperti sunt« kommt mehrfach als Versus und am Oktavtag von Epiphanie auch als Antiphon vor. Es unterliegt also kaum einem Zweifel, daß auch hier der römische Psalter älter als der benediktinische ist. Während die Reihe von Circumcisio und die der Marien- und Jungfrauenfeste von einem sekundären benediktinischen Zwölfer abgeleitet zu sein scheinen, hat die römische Ordnung an Epiphanie den ursprünglichen Psalter. Das heißt, daß sie auch ein relativ höheres Alter hat.

Ps 45 und seine Stellung hinter Ps 94 ist sicher ursprünglich. Wie die Antiphon zeigt, wird er mit Rücksicht auf V. 8 eingesetzt. Der Fluß, dessen Ungestüm die Gottesstadt erfreut, ist der Jordan, wenn auch im Hintergrund gerade hier wieder die Deutung auf den Heiligen Geist stehen dürfte. Ein Responsorium zur 3. Nokturn in Cp. ist eine Bestätigung: »De paradiso vocatus currit cum gaudio, interrogatus ab avis. Quid festinas Jordanis? Ut Christus baptizetur et Ioannes coronetur« (PL 78, 742 D).

Schluß. Der größte Teil der Festpsalter gruppiert sich um Ostern und Weihnachten. Die benediktinischen Reihen fußen auf römischen, die offenbar ein sehr hohes Alter haben und wohl mindestens ins 5. Jahrhundert zurückgehen.

Methodisch erwies sich das Studium der Antiphonen als sehr wichtig. Es gab zwei Kriterien an die Hand, um die Zusätze des benediktinischen Psalters als solche zu erkennen. Es erwies sich, daß psalmfremde Antiphonen in einer Reihe, die überwiegend aus Psalmantiphonen besteht, spätere Zusätze sind. Denselben Erkenntniswert hat es, wenn ein Teil der Antiphonen aus der passio genommen ist, ein anderer Teil, meist der benediktinische Überschuß, aus dieser Sinneinheit herausfällt. Hier bewährt sich also das Verfahren von Callewaert (in Les offices festifs à Rome, Sacris Erudiri, p. 159). Psalmfremde Antiphonen scheinen relativ jünger zu sein. Sie bilden oft geschlossene Einheiten, und darin eben beruht ihr Erkenntniswert für relative Altersbestimmungen. Sie sind von dem bestimmten Psalm in der Regel unabhängig und haben eine solche Selbständigkeit, daß sie ganz verschiedenen Serien beigefügt werden können.

Eine Erschließung weiterer Handschriften dürfte die Lösung offen stehender Fragen erhoffen lassen. Daß die benediktinischen Reihen den römischen so nahe stehen, läßt die so zahlreichen benediktinischen Quellen auch für die Erforschung des römischen Breviers und seiner Geschichte als wertvoll erscheinen.

Abriß der katholischen Gesellschaftslehre

Zu J. Fellermeiers gleichnamigem Buch[1])

Von Oswald v. Nell-Breuning SJ, Frankfurt am Main

Eine handliche Zusammenfassung dessen, was man unter katholischer Soziallehre versteht, auf die man Fragesteller verweisen konnte, gibt es kaum. das Buch Fellermeiers füllt also wirklich eine Lücke aus. Seine Vorzüge sind vor allem durchsichtig klare Gliederung und Gedankenführung, die in allgemein verständlicher Sprache dargeboten wird, so ist es für den Leser leicht, sowohl den Zusammenhang als auch den jeweils behandelten Gegenstand und die dazu vorgelegte Lehre richtig zu erfassen. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß es sich um einen „Abriß" handelt und auf dem beschränkten Raum von 240 Textseiten mehr als ein Abriß auch gar nicht geboten werden kann. Damit ist allen Wünschen, daß dies oder jenes *noch* behandelt, diese oder jene behandelte Frage noch vertieft werde, eine unübersteigliche Grenze gesetzt. Gegen die getroffene Auswahl können Einwendungen kaum erhoben werden.

Nichtsdestoweniger läßt sich eine Reihe von Bedenken nicht unterdrücken. An erster Stelle die Besorgnis, die so leicht lesbare Darstellungsweise könne beim Leser den Eindruck erwecken mit dem, was gesagt wird, seien abschließende und in der Praxis unmittelbar anwendbare Antworten gegeben, so ganz besonders in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche, Schulfrage u. a. m. Zweifellos ist das, was geboten wird, sana doctrina, d. h. fällt niemals aus dem Rahmen der kirchenlehramtlich festliegenden Lehre hinaus. Insofern kann der Leser sich unbedenklich der Führung des Verfassers anvertrauen. Innerhalb dieses immerhin weit gespannten Rahmens melden sich allerdings zahlreiche Zweifelsfragen an.

Verfasser will entschieden die Einseitigkeiten, sowohl des Individualismus als auch des Kollektivismus, vermeiden, und im wesentlichen gelingt es ihm auch; nichtsdestoweniger hat es den Anschein, er habe eine Schlagseite zum Individualismus hin. Diesen Eindruck erweckt vor allem seine Darstellung der Rechtsordnung, so insbesondere, indem er das „Mein und Dein" zum Drehpunkt der ganzen Rechtsordnung erhebt (70 et passim). Abgesehen davon, daß damit der Wesensgehalt dieses „Mein und Dein" ungeklärt bleibt, vielleicht auch als keiner Erklärung bedürftig angesehen wird, hat dies die befremdliche Folge, daß die iustitia socialis als unorganisches Anhängsel, um nicht zu sagen: als von außen hinzukommendes Korrektiv der drei klassischen species der iustitia, namentlich der iustitia commutativa, und der in ihnen sich erschöpfenden Rechtsordnung erscheint. So soll beispielsweise zu dem gemäß der iustitia commutativa geschuldeten „gerechten" Arbeitslohn – wenigstens unter Umständen – noch eine „ergänzende" Zugabe geschuldet werden, um „auch noch" (sic!) der iustitia socialis Genüge zu tun (77; 215); die iustitia socialis sei eine weitere Gerechtigkeit . . ., deren Forderung über das strenge Gleichmaß von Leistung und Gegenleistung hinausgeht (77/78)[2]).

Unbestritten dient der terminus „iustitia socialis" verschiedenen Autoren zur Bezeichnung sehr verschiedener Dinge, bis heute ist er ein Freizeichen, und jeder kann sich seiner bedienen, wie es ihm gut dünkt. Aber die iustitia commutativa so zu interpretieren, daß sie einer „ergänzenden" Berichtigung durch die iustitia socialis bedarf, scheint eine individualistische Auffassung mindestens dieser species der Gerechtigkeit, wenn nicht des Rechtes überhaupt zu verraten. – Dasselbe gilt von dem „Prinzip der strikten Gleichheit" (76), das für die iustitia commutativa gelten soll. Diese „strikte Gleichheit" gilt, und zwar im gesamten Rechtsbereich, wo immer die Leistung quantifizierbar ist, in dem Sinne, daß genau so viel, nicht mehr, aber auch nicht weniger zu leisten ist wie geschuldet wird; das aber ist nichts anderes als eine Tautologie. Die leider vielfach anzutreffende Ineinssetzung oder Vermengung dieser tautologischen Gleichheit von Verbindlichkeit und

1) Fellermeier, Jakob, *Abriß der katholischen Gesellschaftslehre*. Freiburg, Herder, 1956. Gr.-8°, XII und 240 S. – Ln. DM 11,80.

2) Ein ähnlich verräterisches „auch" entschlüpft dem Vf. bei der Behandlung des Eigentums. Nach *Quadragesimo anno* hat die Institution des Eigentums eine individuelle und eine soziale Seite (lat. „indoles"), die dort einander völlig gleichgeordnet erscheinen. Vf. schreibt dem Eigentum „trotz seines grundlegend persönlichen Charakters auch eine Hinordnung auf die Gemeinschaft" zu; es weise „auch eine soziale Seite auf" (Sperrung vom Rezensenten). Nach *Quadragesimo anno* ist die Institution des Eigentums nicht unwandelbar, sondern wandelt sich mit der Sozialverfassung, von der sie einen Teil bildet und in die sie sich einzufügen hat.

Erfüllung („aequalitas iustitiae") mit der Gleich*wertig*keit von Leistung und Gegenleistung („aequivalentia obiectorum"; sog. Aequivalenzprinzip) läuft auf eine logische Erschleichung hinaus. Der „Wert", dem die Gegenleistung gleich*wertig* sein soll, ist namentlich in der heutigen Gesellschaft und Wirtschaft nicht Datum, sondern *Problem*, und dieses Problem ist im wirtschaftlichen Bereich aus dem gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft heraus zu lösen. In diesem Sinne könnte man formulieren: Die *soziale* Gerechtigkeit (die Verwirklichung des Gemeinwohls durch Sinnerfüllung des Gesellschaftsprozesses der Wirtschaft) bestimmt, in *welchen* Mengenverhältnissen die verschiedenen Güter und Dienstleistungen in *dieser* Wirtschaft mit diesen strukturellen, technologischen, statistischen usw. Gegebenheiten ausgetauscht werden müssen; die *Tausch*gerechtigkeit gebietet, von diesem Verhältnis zum Nachteil des Tauschgegners nicht abzuweichen.

Nur von einer individualistisch gefärbten Auffassung des Rechtes versteht es sich ohne weiteres, das Recht als „Mindestforderung für das friedliche Zusammenleben" (70 oben nach O. Schilling) zu bezeichnen und ihm nachzusagen, es „begnüge sich mit einem ‚Minimum an Sittlichkeit'" (71 Mitte).

Wenn Verfasser an anderer Stelle die iustitia socialis einen eigenen Rechtsbereich, „Sozialrecht" genannt, begründen läßt (78), so scheint er ihr hier einen wesentlich höheren Rang einzuräumen, falls es sich nicht überhaupt um einen anderen Begriff von iustitia socialis handelt. Daß aber seine Dreiteilung der Rechtsordnung in öffentliches, privates und Sozialrecht „charakteristisch für die katholische Rechtslehre" sei (79 oben), kann nicht anerkannt werden. Eine solche Gliederung mag ihre Vorzüge haben, findet sich auch, beginnend mit Theodor Brauer, bei einzelnen Autoren; allgemein anerkannt oder gar gebräuchlich ist sie nicht.

An einer Stelle löst Verfasser sich von der Zentrierung der Rechtsordnung um das „Mein und Dein", indem er mit Berufung auf S. Th. I. II. q. 90, a. 4 i. c. als oberstes naturrechtliches Prinzip für die ganze positive Rechtssetzung aufstellt: „Das Gemeinwohl ist zu wahren und zu fördern" (91). Damit ist der Schritt getan vom „suum cuique tribuendum" zum „ordo socialis servandus", nach den *Worten* des Verfassers zwar ausdrücklich nur für die positive Gesetzgebung, in Wirklichkeit aber – und wohl auch im Sinne des Verfassers – für die Rechtsordnung insgesamt. Hielte Verfasser hieran fest, so käme das auch seiner Behandlung des Völkerrechts zustatten und würde ihn davor bewahren, zwischenstaatliche Verträge als „gegenseitige und in diesem Sinne private Verträge der als moralische Personen bestehenden souveränen Staaten" zu bezeichnen, die sich von innerstaatlichen privatrechtlichen Verträgen nur dadurch unterscheiden, „daß sie keiner Garantie von seiten einer übergeordneten Autorität . . . unterliegen" (103). Wenn es ein Gemeinwohl der Menschheits- und Völkerfamilie gibt, dann auch eine „Hinordnung auf dieses Gemeinwohl" (vgl. 93) und ist diese Hinordnung auch der Positivierung (positiven Konkretisierung) fähig und vermutlich sogar bedürftig; es gibt also nicht nur einen naturrechtlichen, sondern auch einen positiv-rechtlich konkretisierten, für alle Glieder der Menschheits- und Völkerfamilie verbindlichen ordo socialis. Was den Abschnitt über den *Staat* (105 ff.) angeht, so ist Rezensent in so gut wie allen Fragen, die überhaupt kontrovers sein können, anderer Meinung als Verfasser. Die Rezension ist nicht der Ort, um solche Meinungsverschiedenheiten auszutragen. Wenn aber schon dem Rezensenten vorgehalten worden ist, er lege in seinem Heft „Zur christlichen Staatslehre"[3]) nur die eigene Meinung vor, obwohl er in Begründung und Abwehr auch die von der seinigen abweichenden Auffassungen zum mindesten durchscheinen läßt und ausdrücklich klarstellt, daß es sich um Meinungen liberae disputationis handelt, die sämtlich im Rahmen der katholischen Soziallehre vertreten werden können, so geht Verfasser unvergleichlich weiter. So zieht er beispielsweise aus seiner Auffassung über die Staatsgewalt gleich die praktische Konsequenz, der Satz der Weimarer Reichsverfassung und des Bonner Grundgesetzes, wonach alle staatliche Gewalt vom Volke ausgeht, könne nur in einem Sinne anerkannt werden, den er als „indirekt" bezeichnet und der auf eindeutige Ablehnung des wirklich gemeinten Sinnes hinausläuft. Eine solche Meinung kann dem Verfasser nicht verwehrt werden; gerade hier aber, wo es um eine tragende Grundlage unserer staatlichen Ordnung geht, müßte unbedingt der irreführende Eindruck vermieden werden, als spreche Verfasser im Namen *der* katholischen Staatslehre.

Ist der doch wohl als Anfänger vorzustellende Leser des „Abrisses" hinreichend vor der Gefahr geschützt, das, was über *den* Staat gesagt wird, voreilig unmittelbar auf den *heutigen* Staat anzuwenden, an ihn Forderungen zu richten, die dieser weltanschaulich zerklüftete, gelegentlich allerdings noch als „christlich" angesprochene Staat gar nicht erfüllen kann? Macht die Raumenge es unmöglich, auf die Problematik des weltanschaulich „neutralen" und des sog. „objektiven" Staates einzugehen (auf verschiedene Erscheinungsformen des Glaubensstaates wird S. 147 ff. eingegangen), so müßte doch wohl zum mindesten eine Warnungstafel aufgerichtet und an zahlreichen Stellen auf sie zurückverwiesen werden.

3) *Wörterbuch der Politik*, hrsg. v. Oswald v. Nell-Breuning und Hermann Sacher, Heft 2: Zur christlichen Staatslehre, Freiburg 1948, 2. Aufl. 1957.

Was Verfasser über die potestas indirecta sagt, steht in Übereinstimmung mit dem, was sich in zahlreichen Lehrbüchern findet. Trotzdem sind ernste Bedenken dagegen anzumelden. Die Zuständigkeit der Kirche, jedes menschliche Tun, also auch das politische, am Gesetz Gottes zu messen, in der Schulsprache ausgedrückt: ratione peccati darüber zu befinden, ihr diesbezügliches Urteil urbi et orbi bekanntzugeben und opportune importune auf Nachachtung zu dringen, gehört unbestreitbar zu ihrer potestas *directa*. Unter potestas *in*directa kann daher wohl nur eine darüber hinausgehende Machtvollkommenheit der Kirche verstanden werden, insbesondere die Befugnis, *den* Staat (welchen?!) durch geeignete Maßnahmen (welche?!) zu dieser Nachachtung anzuhalten oder von ihm mit Rücksicht auf religiöse oder kirchliche (gegebenenfalls kirchenpolitische) Belange ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen zu beanspruchen. Eine derartige Befugnis schreibt Bellarmin der Kirche gegenüber „christlichen" Staaten zu. Die englischen Katholiken haben sie von jeher — mindestens für den Staat, der kein katholischer Glaubensstaat ist — mit aller Entschiedenheit abgelehnt, ohne daß das kirchliche Lehramt dagegen eingeschritten wäre. Daß der Kirche eine solche potestas indirecta gegenüber nichtchristlichen Staaten *nicht* zusteht, dürfte allgemein anerkannt sein. Bringt man in einer „katholischen Gesellschaftslehre" überhaupt die Sprache auf eine so delikate Frage wie die potestas indirecta, dann müßte auf jeden Fall deutlich hervorgehoben werden, was auf die tatsächlich bestehende, weithin nicht-christliche Staatenwelt, und was auf die seinsollende, tatsächlich aber nicht bestehende Welt rein katholischer Glaubensstaaten abzielt.

Was bis hierhin bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat gesagt wurde, bedarf besonders nachdrücklicher Betonung in Bezug auf die *Schul*frage. Überdies wäre deutlich zu trennen, was disziplinäre und als solche weitgehend von Rücksichten seelsorglicher Zweckmäßigkeit bestimmte kirchliche Vorschrift und was aus der Natur der Sache sich ergebende und darum unverzichtbare Forderung ist.

Auch bei den Ausführungen über Berufsständische Ordnung, über Gewinnbeteiligung und Mitbestimmungsrecht sähe man gern deutlich gekennzeichnet, daß in der Hauptsache persönliche Auffassungen des Verfassers vorgelegt werden, die im Rahmen der katholischen Soziallehre vertreten werden können, nicht jedoch katholische Soziallehre *sind*. Je verbreiteter die Unsitte ist, jeder Äußerung eines katholischen Geistlichen zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens, die gerade in der öffentlichen Diskussion stehen, den Charakter einer kirchenamtlichen Äußerung beizulegen, um so mehr sollte man darauf bedacht sein, mit aller Sorgfalt und Umsicht dem vorzubeugen — ganz besonders in einem Buch, das als „Abriß der katholischen Gesellschaftslehre" vor die Öffentlichkeit tritt.

Bei der ganzen Behandlung der Wirtschaft steht das, was wir heute Wirtschaftsverfassung oder Wirtschaftsordnung nennen, einseitig im Vordergrund, was sich vielleicht daraus erklärt, daß Verfasser unmittelbar auf das Verhältnis von Staat und Wirtschaft abstellt (168 ff.). Die Folge aber ist, daß die Frage nach Sachgehalt und Sinn des Wirtschaftens überhaupt und der Wirtschaft als Sozialprozeß im besonderen verloren geht. An dieser Stelle tritt die individualistische Schlagseite des Verfassers mit besonderer Deutlichkeit zu Tage. Zwar sieht und anerkennt er die „gesellschaftliche Bedingtheit der Produktion" (196), aber er gibt sich keine Rechenschaft, daß der *gesamte* wirtschaftliche Prozeß, mindestens in Produktion und Distribution und darin eingeschlossen — in der Markt- oder Verkehrswirtschaft zentral! — die Wertbildung, ein gesellschaftlicher Prozeß *ist*. Hier findet sich denn auch die Erklärung dafür, daß Verfasser im Abschnitt über die Rechtsordnung (siehe oben) die (Tausch-)Werte als Datum anstatt als Problem nimmt mit allen daraus sich ergebenden Konsequenzen.

Im Bereiche wirtschaftlicher und wirtschaftsrechtlicher Fragen geht Verfasser gelegentlich statt von den Sachproblemen von Begriffen aus, so z. B. in der Frage des Mitbestimmungsrechts von der Rechtsfigur des Lohnarbeitsverhältnisses. Selbstverständlich kann man so verfahrend klarstellen, was an Rechten und Pflichten sich aus dem Lohnarbeitsverhältnis ergibt und was nicht, desgleichen, was mit ihm vereinbar ist und was nicht. Auch damit, daß das Lohnarbeitsverhältnis nicht ungerecht ist, ist es nicht getan. Die praktisch bedeutsame Frage ist doch eine völlig andere, nämlich diese: Ist die freie menschliche Person, die wir „Arbeiter" nennen und die wir uns als im Lohnarbeitsverhältnis stehend vorzustellen gewohnt sind, aus sittlichen oder rechtlichen Gründen gehalten, sich einem anderen, z. B. einem Besitzer von Produktionsmitteln, die zu betreiben dessen persönliche Arbeitskraft allein nicht ausreicht, seine Dienste im Lohnarbeitsverhältnis zur Verfügung zu stellen? Oder hat er die Freiheit, sich ein anderes, ebenfalls nicht ungerechtes Verhältnis auszubedingen? Aus dem Lohnarbeitsverhältnis kann weder für noch gegen das Mitbestimmungsrecht irgend etwas hergeleitet werden; nur die *logische* Unvereinbarkeit von *gleich*berechtigter Mitbestimmung und Lohnarbeitsverhältnis („Dienstvertrag"!) läßt sich dartun mit der wiederum *logischen* Konsequenz, daß man zwischen beiden *wählen* muß.

Wenn Verfasser den Bolschewismus als „genuinen Sozialismus" bezeichnet (223), so tut er ihm eine in jeder Hinsicht unverdiente Ehre, zugleich dem Sozialismus eine unverdiente Unehre an;

auch die an anderen Stellen verstreuten gelegentlichen Bemerkungen über „den" Sozialismus sind dazu angetan, irrige Vorstellungen zu wecken.

Tatsächlich unrichtig ist, was Verfasser über das Solidaritätsprinzip im Sinne von Heinrich Pesch sagt (47). Nach Pesch und denen, die auf seinen Grundlagen weiterbauen, besagt das Solidaritätsprinzip im Gegensatz zu den Einseitigkeitslehren des Individualismus und des Kollektivismus die Doppelseitigkeit, die Wechsel- oder Rückbezogenheit des Gliedes auf das gesellschaftliche Ganze und des gesellschaftlichen Ganzen auf jedes seiner Glieder; eben darum kann eine Gesellschaftslehre, die beide *ein*seitigen Bezogenheiten oder Hinordnungen meidet und stattdessen von der *Rück*bezogenheit = *wechselseitigen* Hinordnung ausgeht, ihrem Gegensatz zu Individualismus und Kollektivismus durch die Wahl des Namens „Solidarismus" treffend Ausdruck geben. Was Verfasser unter dem Namen des Solidaritätsprinzips vorlegt, ist etwas durchaus Richtiges und Gutes, das auch bei den Solidaristen eine zentrale Stelle einnimmt, aber es ist etwas völlig anderes als das Solidaritätsprinzip im Sinne von Heinrich Pesch. Verfasser ist konsequent und hält sich im ganzen Buch an den einmal von ihm angenommenen Sprachgebrauch; man muß das zur Kenntnis nehmen und sich damit abfinden. Der Behauptung jedoch, dies sei das Solidaritätsprinzip im Sinne von H. Pesch und der sog. Solidaristen muß widersprochen werden; diese Behauptung tatsächlicher Art ist unzutreffend.

Nach so viel Kritik muß am Schluß die bereits an den Eingang gestellte positive Wertung der Arbeit bekräftigt werden; möge Verfasser in der Ausführlichkeit der Einzelkritik den Ausdruck der Freude darüber erkennen, daß wir endlich diesen „Abriß" haben.

Versuchung und Gnade

Zu Emil Lerchs gleichnamigem Buch[1])

Von Gertrud v. le Fort, Oberstdorf

Diese Zeilen haben es nicht eigentlich mit dem bekannten Werk Paul Claudels zu tun, sondern sie folgen der Liebe eines von ihm ergriffenen Menschen. Denn diese kleine Schrift *Versuchung und Gnade* ist kein gewöhnlicher Kommentar einer Dichtung, sondern ein tiefes persönliches Bekenntnis zu ihr. Sie gibt sich nicht belehrend, sondern enthusiastisch, sie erklärt nicht, sondern sie verklärt, sie bezeugt und legt Zeugnis ab und wird als solches schließlich doch eine sehr tiefgreifende Hilfe zum Verständnis dieses nicht ohne weiteres verständlichen Werkes.

Das zentrale Thema der Dichtung, die Emil Lerch treffend als „dramatische Symphonie" bezeichnet, stellt die Liebe Rodrigos und Proëzas, dar, eine sündige, weil ehebrecherische Liebe, eine Liebe, von welcher der Dichter weiß, daß „sie sich mit nichts begnügt, daß ihr etwas Übermäßiges innewohnt". Dennoch erhebt Don Rodrigo die Forderung „die Liebe muß mir die Schlüssel zur Welt geben und nicht sie mir entreißen". In diesen Worten sieht Emil Lerch den Angelpunkt des ganzen dramatischen Geschehens.

Zwei Gebete bilden den Anfang der Handlung: der Jesuitenpater, der von Piraten an den Mast seines untergehenden Schiffes gebunden ist, setzt sich mit seinem letzten Aufblick zu Gott für die religiöse Rettung der beiden Liebenden ein, deren einer sein Bruder ist. Diesem Anruf zur Seite steht das Gebet Proëzas, die ihren seidenen Schuh auszieht, um ihn der Mutter Gottes anzuvertrauen, damit sie selbst ihren Weg wenigstens mit hinkendem Fuß gehe, „wenn sie sich in das Schlimme stürzen müsse". Sie geht ihn als den Weg zu Gott, denn die Liebe bedeutet die eigentlich erlösende Kraft der Welt. Zwar sagt schon in einem früheren Werk Claudels die liebende Frau: „Ich bin ein Versprechen, das nicht gehalten werden kann", aber es folgt diesem Wort sogleich der schwerwiegende Nachsatz: „Und eben das ist meine Gnade." Um diese Gnade handelt es sich bei dieser Dichtung *Der seidene Schuh*. Auch die sündige Liebe nimmt an der Gnade teil, wenn auch nicht in weltlicher Verklärung des nicht Verklärbaren. Aus der metaphysischen Kraftquelle der Urliebe strömend, liegt der Schwerpunkt des Erotischen zuletzt nicht auf der sinnlichen Seite, sondern diese ist nur die Erscheinungsform, die ihr das Irdische darreicht. Proëza, die in Dornen und Dickicht verstrickt, mit ihrem Schutzengel ringt, der sie von der Flucht mit dem Geliebten zurückzuhalten sucht, sie wird zuletzt doch durch die Liebe gerettet und selbst zur Retterin ihres Geliebten. – *Der seidene Schuh* hat den Untertitel: „Das Schlimmste trifft nicht immer zu". Und

1) Lerch, Emil, *Versuchung und Gnade*. Betrachtungen über Paul Claudel und sein Schauspiel „Der seidene Schuh". Wien, Verlag Heiler, 1956. 8°, VI und 140 S. · Kart. DM 8,–.

Der Wahlspruch, den Paul Claudel seinem Werk mitgegeben hat, lautet: „Gott schreibt auch auf krummen Zeilen gerade". Paul Claudel sprengt mit diesem Werk die Konventionen vom untergehenden dramatischen Helden — die Helden Paul Claudels gehen nicht unter: mit Recht spricht Emil Lerch von dem rührenden und grausamen Kampf ihres Eros, der aber alles andere als tragisch sei. Die Freude bleibt zuletzt Herrin über Dunkelheit, Sünde und Schicksal, denn der Dichter sieht die Dinge nicht nur vom Menschen, sondern auch von Gott her: Er selbst ist der große Mitspieler dieses Dramas, und sein erster Auftrag an die Welt war der, ein Paradies zu sein.

Dies alles kommt in der kleinen Schrift *Versuchung und Gnade* überwältigend zum Ausdruck. Gewisse Schwierigkeiten des Verstehens ergeben sich erst durch die zweite Ehe, die Proëza nach dem Tode Don Pelayos, ihres ersten Gemahls, eingeht. Diese Heirat mit dem finsteren Renegaten Don Camilo muß zunächst als Verrat an der Liebe zu Rodrigo erscheinen — sie stellt in dieser Dichtung ein geheimnisvolles Kapitel dar, denn die angebotene Erklärung — der politische Auftrag in der Festung Mogador, die nur durch Proëzas Ehe mit dem Kommandanten zu halten war — erscheint nicht letzthin stichhaltig. Auch die religiöse Rettung Don Camilos macht die Frage nicht überflüssig, zumal solche Rettung durchaus zweifelhaft bleibt. Liegt dieser Dichtung der erstaunliche Gedanke zugrunde, daß die Liebe zwischen Mann und Frau geschaffen sei, die Liebenden ohne die irdische Erfüllung zur jenseitigen hinzuführen? Und gilt diese Hinführung vielleicht doppelt für eine Liebe etiam peccata? „Es genügt nicht, daß ich ihm fehle, verraten muß ich ihn", sagt Proëza, als Rodrigo sich in die Neue Welt einschifft, zu deren Vizekönig er bestellt ist. Und weiterhin: „Dann wird es sein, daß ich ihn nackt und zerfleischt an Gott übergebe. Mein Gott, ich werde seine Seligkeit erleben und ich werde selbst die Ursache sein — er hat Gott gefordert von einer Frau, und sie war imstande, ihm Gott zu geben, denn nichts gibt es im Himmel und auf Erden, was die Liebe nicht schenken könnte". An diesen Worten Proëzas, die der ihr lauschende Mond als „Wahnsinnsworte" bezeichnet, hängt der Entschluß Proëzas zur Ehe mit Camilo, was vom Menschen aus Verrat erscheint, ist von Gott her Erfüllung seines Willens. Die Liebe zu Rodrigo bleibt, aber diese Liebe versagt sich im Irdischen, um ihr jenseitiges Ziel zu erreichen. Es geht also bei der hier vorliegenden Auffassung der Liebe nicht um das Einswerden von Mann und Frau, sondern um den Ruf, durch Versagung im Irdischen ein Opfer der Erlösung darzubringen, das heißt, es geht um ein priesterlich-asketisches Ideal, das als solches seine hohen Rechte besitzt — es fragt sich nur, ob es sich an dieser Stelle auch in die sonstige gottgewollte Ordnung fügt? Von daher wird es verständlich, wenn Emil Lerch in seiner großen Ehrfurcht vor dieser ergreifenden Dichtung die Frage nach der zweiten Ehe der Proëza nicht letztlich zu klären sucht.

Aber folgen wir der Dichtung weiter auf ihrem schwindelnden Pfad. Noch einmal stehen sich nach Jahren Rodrigo und Proëza gegenüber — es ist kurz bevor die Festung Mogador von Camilo in die Luft gesprengt wird. Proëza, in Gegenwart des Geliebten wieder ganz Frau, fleht Rodrigo an: „Sprich nur ein Wort, und ich bleibe bei dir." Aber er senkt nur schweigend und unter Tränen das Haupt, überwunden von der Mächtigkeit ihres metaphysischen Entschlusses, der in diesem Augenblick stärker ist als die, welche ihn faßte. Das Schicksal der endgültigen irdischen Trennung vollzieht sich, Proëza kehrt in die Festung zurück und stirbt den Tod, der sie „zu den Sternen emporsprengt".

Das Schicksal Rodrigos und Proëzas ist nun aber nur Symbol für ein viel großräumigeres Geschehen. Es muß als Verdienst der Schrift *Versuchung und Gnade* gewertet werden, daß sie die verschiedenen äußerlich von einander entfernten Schauplätze der Handlung verbindet: wieder durchbricht das Drama alle Konventionen — die bekannte Forderung nach Einheit der Zeit, des Ortes und der Handlung besteht nicht mehr. Die verschiedensten Völker, ja ganze Kontinente nehmen an der Handlung teil, die in breitem, weltlichem Geschehen unaufhörlich ihre Bilder wechselt. Wie der Mann die Frau liebt, so liebt nach Emil Lerch das Spanien des sechzehnten Jahrhunderts die Welt, die sich in jener Zeit der großen Entdeckungen weit vor ihm auftut. Aber auch der Welteroberung folgt der Tag der Entsagung. Auf den Nebenschauplätzen der Dichtung scheitern die Aktionen. Allein Gott ist auch der Regisseur des großen Welttheaters — „Glaubst du, daß der Schöpfer seine Schöpfung dem Zufall überläßt?" fragt der Schutzengel in seinem zweiten Gespräch mit Proëza, das vielleicht die dichterisch kostbarste Perle dieses Dramas bedeutet. Denn mit der Entdeckung der Neuen Welt war etwas anderes gemeint als das zunächst Erscheinende. Der bekannte Einbruch Spaniens in die Neue Welt bedeutet Ströme von Blut und Tränen, aber Rodrigo, so sagt der Schutzengel Proëzas, soll das Werk des Kolumbus vollenden, dem es um die Einigung der Welt im Glauben ging. Wer die ungeheure Skepsis und Schwermut kennt, von der gerade der geschichtskundige Mensch bedroht ist, dem wird sich hier der Weg öffnen, der ihn den Abgründen seiner Schwermut enthebt, einem Abgrund, den die Weltgeschichte selbst nie überbrücken kann. Mit sicherer Hand weist Emil Lerch auf das Wort seines Dichters: „Wenn unser Leben hienieden einer barbarischen und lückenhaften Sprache gleicht, so wird unser Dasein vor Gott einen Vers von unglaublicher Richtigkeit darstellen." Der Umbruch vom irdischen Ziel auf das jenseitige

vollzieht sich auch hier in strenger Analogie zum Einzel-Menschlichen. Aber nicht Rodrigo, sondern seiner geistigen Tochter Siebenschwert ist die Erfüllung geschenkt. Auf ihn selbst fällt noch einmal eine letzte Dunkelheit, als Pater Leon, der einst die Trauung Proëzas mit Don Camilo vollzog, jede Auskunft darüber verweigert. Unterdessen vereinigt sich Siebenschwert mit Don Juan d'Austria, dem Sohn Donna Musicas, deren Gestalt in der Dichtung die begnadete Schöpfung vertritt, „den klaren Quell neben dem verzehrenden Feuer Proëzas".

Wie alles wichtige Geschehen der Dichtung, so spielt auch der letzte Akt inmitten der Unendlichkeit des Meeres als dem Symbol des Ewigen, das hinter allem vergänglichen Geschehen aufleuchtet. Auf dem Meer erhob sich das einsame Gebet des Jesuitenpaters. Auf dem Meere läßt uns Emil Lerch die spanischen Schiffe erblicken, die das Gold Perus nach Europa bringen. Auf dem Meere aber scheitert auch die von Spanien ausgesandte Armada, die England dem katholischen Glauben zurückerobern sollte. Auf dem Meere treffen sich Proëzas Tochter und der künftige Sieger von Lepanto, der im Niederringen der islamischen Macht der christlichen Welt neue Bahnen eröffnen wird. Daß auch die kriegerische Tat Don Juans zunächst Blut und Tränen bedeutet, wird von Emil Lerch nicht erwähnt. Auf dem Meere endlich begegnen wir zum letzten Male Don Rodrigo, dem einstigen Vizekönig des mächtigen amerikanischen Kontinents, jetzt seiner Ämter entsetzt, in der Schlacht zu Krüppel geschossen, alt und einsam Klage erhebend, daß ihn Proëza durch ihre zweite Ehe verraten habe. Aber nun folgt die innere Befreiung: „Nur die Sterne gilt es jetzt anzusehen", sagt Pater Leon. Zu Rodrigo, der einst das Wort vom Weizenkorn sprach, das nur in die Ähre auferstehen könne, tritt die Schwester Ährenleserin und nimmt den demütig Einwilligenden in ihr Karmeliterkloster mit. Und nun wird auch über ihm das Wort gesprochen: „Erlösung den gefangenen Seelen".

Wir nehmen jetzt dankbaren Abschied von der Schrift *Versuchung und Gnade*. Man könnte ihr auch den Titel geben „Das verlorene Paradies" oder besser noch „Das wiedergefundene Paradies". Denn was sie uns zutiefst vermittelt, ist doch dieses: Die erste Aufgabe der Welt war, Paradies zu sein. Die Welt wiederholt ihre Aufgabe, indem sie das verlorene herzustellen sucht: Das Drama *Der seidene Schuh* bedeutet die Versicherung: so ist es nach dem Verlust des Paradieses und so geht es bei seiner Wiederherstellung zu. Denn diese Wiederherstellung ist ja nichts anderes als das Bild einer Welt, die wieder von Gott erfüllt wird.

Buchbesprechungen

Allgemeines – Philosophie – Religionswissenschaft – Fundamentaltheologie

Rintelen, Friedrich M., *Der unsterbliche Irrtum.* Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1956. 8°, 124 S. – Kart. DM 4,30.

Das Buch, das kein wissenschaftliches Werk sein will (13), erfüllt in hervorragender Weise seine Absicht, vier grundlegende Irrtümer über das Verhältnis von Gott und Mensch und Gott und Welt, die zu allen Zeiten und gerade auch heute weit verbreitet sind, genau herauszustellen und ihre Einseitigkeit und Unkirchlichkeit darzutun. „Entweder traut man dem Menschen zu Gott hin alles zu oder gar nichts. Entweder macht man die Welt Gott gegenüber ganz selbständig, oder man läßt die Welt ganz mit Gott eins werden" (12). Diese Irrtümer des Pelagianismus und Jansenismus, des Deismus und Pantheismus werden nicht in trockener Theorie, sondern in Lebensbildern des Pelagius und Michael Bajus, des Immanuel Kant und Giordano Bruno sehr interessant und anschaulich behandelt. Bei voller Würdigung der positiven Anliegen dieser Denker werden das Unzureichende und Widersprüchliche ihrer Anschauungen mit begrifflicher Klarheit aufgezeigt. Recht eindrucksvoll sind die letzten Seiten (118 ff.), die die Lehre der Kirche als die wahre Synthese erkennen lassen.

Bamberg — Hans Pfeil

Dimnet, Ernest, *Die Kunst des Denkens.* 5. Auflage (17.–20. Tausend). Frankfurt am Main, Knecht, 1956. Kl.-8°, 264 Seiten. – Ln. DM 8,80.

Durch die Übertragung und Bearbeitung von Clotilde T. Schweiger hatte Dimnets englisch geschriebenes Buch *The Art of Thinking* (New York) bereits vor mehr als zwanzig Jahren über den Verlag Herder den Weg zum deutschen Leser gefunden. In der neuen Übersetzung von Elisabeth Stadtler, versehen mit einem publizistisch anmutenden Vorwort von Karl Holzamer, liegt nun das gleiche Werk im Knecht-Verlag in 5. Auflage vor. Als „Erwachsenen-Fibel" liefert die Schrift in gefälligem Plauderton, vorwiegend mit Anspielungen auf Erscheinungen des amerikanischen und französischen Geisteslebens, zahlreiche Hinweise auf die Tatsache, daß so wenig und so oberflächlich gedacht wird. Ob sie aber die „Kunst des Denkens" wirklich erschließt? Nun, manche Anregung wird ohne Zweifel von ihr ausgehen und mehr dürfte sich der Verfasser auch nicht erwartet haben.

München — Wilhelm Keilbach

Spitzer, Rupert, *Gott lebt und ruft dich.* München, Hueber, o. J. 8°, VIII und 535 S. – Ln. DM 14,80.

Im Aufbau ein Buch, das mit Fragen der natürlichen Gotteslehre beginnt, alsbald apologetische Tendenzen merken läßt, dann in der Bibelwissenschaft und Dogmatik steht und schließlich den Ton der Erbauung wählt, um den Leser zu freudigem Stehen im christlichen Gottesglauben anzuspornen. Den Philosophen interessieren wohl am meisten der erste und dritte Teil über Gottes Wirklichkeit (27–124) und die Verzeichnung des Gottesbildes (179–252), wenn auch außer Zweifel ist, daß in den weiteren vier Teilen über Gottes Wesen (125–178), Gottes Dreipersönlichkeit (253–312), Gottes Antlitz (313–476) und den Lebenswert des Gottesglaubens (477–514) manche philosophische Gedanken anklingen oder auch streckenweise mitverwertet werden.

Verfasser ist der Ansicht, im Brennpunkt der weltanschaulichen Kämpfe der Neuzeit stehe „nicht so sehr das Dasein Gottes als vielmehr dessen Wesen und Sein" (127). Daher wird verständlich, daß die Behandlung der „Wirklichkeit" Gottes weniger befriedigt. Ausgeführt werden als wissenschaftliche Wege der Gotteserkenntnis der kosmologische, teleologische und moralische Gottesbeweis; letzterer als der „deontologische" Beweis, wobei die Sittenordnung selbst, das Pflichtbewußtsein des Menschen, der Gewissensbefehl und die sittliche Vergeltung Berücksichtigung finden. Diesen folgt die „reife Lebenserfahrung als Führerin zu Gott" im Sinne volkstümlichen und vorwissenschaftlichen Beweisens; hier treffen wir die Gedankengänge vom Gottesglauben als allgemeiner Tatsache, von den mystischen Erfahrungen, von der Unruhe zu Gott und von der allgemeinen Weltharmonie an.

Über die Kritik, mit der Kant gegen die traditionellen Gottesbeweise Einspruch erhoben hat (37–43), wird zwar Richtiges gesagt, doch erfährt diese Kritik selbst weder eine klare Darstellung noch eine eingehende Würdigung. Das Kausalitätsprinzip (Verfasser spricht vom „Kausalgesetz") als metaphysisches Seinsprinzip dürfte nicht mit dem von Max Planck (Verfasser schreibt stets „Plank") formulierten Gesetz der Naturwissenschaft (sichere Voraussagbarkeit) gleichgesetzt werden. Unrichtig ist deshalb die Behauptung: „Alle diese Fassungen des Kausalgesetzes haben den gleichen Sinngehalt" (45). Im Hinblick auf die beachtenswerten Schriften, die vor etwa 25 Jahren in großer Zahl

über die Begründung des Kausalitätsprinzips erschienen sind, ebenso in Anbetracht der durch die Atomphysik aufgeworfenen Fragen, die das klassische Kausalitätsprinzip nicht selten als überholt erscheinen lassen, wird mancher Leser sich enttäuscht sehen, wenn ihm versichert wird, es bedürfe „keiner langen Ausführungen, um die Notwendigkeit, Allgemeinheit, Einsichtigkeit und Leuchtkraft des Kausalgesetzes zu durchschauen" (45). Die klare Herausstellung der entscheidenden Punkte ist hier unerläßlich, und ohne „lange Ausführungen" läßt sich das nicht erreichen, schon deshalb nicht, weil auf die vorgebrachten Einwände eingegangen werden muß. Der Frage des Kausalitätsprinzips wird man auch deshalb wieder nachgehen müssen, weil führende Atomphysiker (wie z. B. Heisenberg und Jordan) die Ansicht vertreten, es sei eine positive, sichere Erkenntnis, daß das Fehlen der Determinierung im subatomaren Geschehen als Aussage von einem objektiven Befund zu werten sei. Damit will nämlich gesagt sein, daß die Berufung auf das statistische Gesetz und die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Mikrophysik nicht den Sinn hat, daß die Voraussetzungen für die Anwendbarkeit des physikalischen Kausalgesetzes lediglich nicht bekannt sind, sondern daß es diese schlechthin nicht gibt.

Den ständigen Gebrauch der Abkürzung „Diamat" für den „dialektischen Materialismus" möchte man missen. Wohin führt es, wenn man diese Art zum Grundsatz macht und auf allen Gebieten befolgt? Nicht klar ist, was der Verfasser meint, wenn er sagt, Stalin habe „im Jahre 1950 den Grundzug der Dialektik aus der materialistischen Weltanschauung ausgelöscht" (206). Im übrigen erscheint die Kritik des dialektischen Materialismus sehr vereinfacht, wenn nicht verfehlt, nämlich immer so, als ließe sich der dialektische Materialismus auf den krassen naiven Materialismus zurückführen. Daß vielfach nur die Frage vom Primat der Materie über den Geist (oder umgekehrt: die Frage vom Primat des Geistes über die Materie) im Vordergrund steht und als solche beachtet sein will, wird nicht gewürdigt.

Die Widerlegung des Pantheismus (214–235) ist sehr apologetisch, in ausdrücklicher Anlehnung an H. Schell. Zu Spinozas Pantheismus (215) wäre das vierbändige Werk von Dunin Borkowski zu berücksichtigen und auszuwerten. – Das Beispiel von der Voraussage des Arztes (344) hinkt nicht bloß, sondern es ist fehl am Platz. – Daß Zitate von Friedrich Nietzsche, Max Hartmann und Max Planck aus Pflieglers und Staudingers Schriften, Zitate von James Jeans, Franz Büchner und Herbert Kühn aus dem Klerusblatt bzw. aus den Schriften Siegmunds, Zitate von Karl Jaspers aus Königs religionswissenschaftlichem Sammelwerk übernommen und als solche angeführt werden, ist eher Bequemlichkeit als Akribie. Was A. Mager zu Fragen der mystischen Erfahrung geäußert und bewiesen hat, finden wir gründlicher in seinen späteren Werken als in Bd. VII des zitierten Lexikons für Theologie und Kirche (Anm. 29 auf S. 517) vom Jahre 1935. – Das Namensverzeichnis ist lückenhaft. Ohne jeden Hinweis scheinen die in den Anmerkungen vorkommenden Namen zu fehlen; es würde zu weit führen, diese Namen nach der vom Rezensenten gemachten Aufstellung hier anzuführen. Für ein Nachprüfen des verwerteten Schrifttums ist das eine Erschwerung.

Die Darstellung, die sprachlich recht flüssig ist, stützt sich zu einseitig auf Material aus zweiter und dritter Hand – und ist auch bei dieser Auswahl mit wenig zufrieden. Ein reines Erbauungsbuch, in Verzicht auf wissenschaftliche Nachweise, allerdings fußend auf den Ergebnissen der neuesten Forschung, hätte der Sache besser gedient. Vielleicht läßt sich das bei einer Neuauflage verwirklichen.

München Wilhelm Keilbach

Beumer, Johannes, SJ, *Auf dem Wege zum Glauben.* Eine katholische Apologetik für Laien. Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, 1956. Kl.-8°, 176 S. – Ln. DM 7,80.

Im Vorwort seines neuen Werkes macht Beumer darauf aufmerksam, daß es zwar heute beinahe ein Überangebot von Schriften gebe, die sich „Laiendogmatik" nennen, was jedoch unbedingt fehle, sei eine für weitere Kreise bestimmte und doch einigermaßen systematische Fundamentaltheologie oder Apologetik. Nun wird man freilich demgegenüber auf einige neuere Versuche in dieser Richtung verweisen können, so auf A. Zwettler, *Auf diesem Fels* (Innsbruck 1952) und auf das aus dem französischen übertragene Sammelwerk von J. de Bivort de la Saudée, *Gott-Mensch-Universum* (Graz 1956). Indes läßt gerade ein Vergleich mit dem letztgenannten Werk die Eigenart und das Neue des Beumerschen Buches deutlich werden: Während Bivort de la Saudée wesentlich apologetisch vorgeht und in lockerer Fügung die wichtigsten Wahrheiten verteidigt, die der heutige Materialismus bedroht, womit notwendig auch der Einstieg in dogmatische, soziologische und philosophische Probleme verknüpft ist, bietet Beumer das, was man im eigentlichen und engeren Sinn „Fundamentaltheologie" nennen kann; d. h. der Glaube wird nicht so sehr verteidigt als grundgelegt: Statt vielen Schwierigkeiten zu begegnen wird Schritt für Schritt der eine Beweisgang aufgebaut, der am Ende folgerichtig ins Ja des Glaubens münden muß. Die demonstratio religiosa wird vorausgesetzt und sofort mit der demonstratio christiana begonnen. Auch hier wird auf äußerste Straffung Wert gelegt und so auch der Weissagungs-

beweis als nicht genügend deutlich ausgeschaltet. Die Glaubwürdigkeit des Christentums wird nach kurzer Darlegung der Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften auf Christus, seine Person, seine Lehre und seine in der Auferstehung gipfelnden Wunder gestellt. Die demonstratio catholica wird in äußerster Abkürzung vom Kriterium der Kircheneinheit her bewältigt, das allein in der Papstkirche verwirklicht sei. Das Vorgehen Beumers ist besonnen und kritisch; so bleiben z. B. Pastoralbriefe und unechter Markusschluß beim Beweisverfahren betont aus dem Spiel, auf alle halben Gewißheiten soll verzichtet werden, um einen wirklich rationalen Weg zum Glauben zu erreichen. Die durchsichtige Architektonik des Ganzen läßt so in der Tat einen Gesamtbau von eindrucksvoller Geschlossenheit entstehen, der den Leser mit großer Folgerichtigkeit bis an die Tür zum Heiligtum des Glaubens führt. Daß freilich hinter dieser kristallklaren Oberfläche noch eine Fülle von Problemen steht, verbirgt auch Beumer nicht und tut dem Rang seines Werkes keinen Eintrag. — Als Schönheitsfehler kann man es empfinden, daß in der Zeittafel das Markusevangelium auf 52—58 angesetzt wird; ein so anfechtbares Datum sollte in einem auf größtmögliche Sicherheit bedachten Werk zumindest nicht uneingeschränkt erscheinen. Ebenso stört es, daß der 1. Korintherbrief S. 80 auf das Jahr 55 festgesetzt wird, während ihn die Zeittafel richtiger auf 57 datiert.

Freising Joseph Ratzinger

Lais, Hermann, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik.* Wien, Seelsorge-Verlag — Herder, 1956. 8°, 231 S. — Ln. DM 10,80.

Das vorliegende Buch des Dillinger Dogmatikers und Apologeten, das aus Vorträgen entstanden ist, die der Verfasser auf einem vom Österreichischen Seelsorge-Institut veranstalteten „Theologischen Tag" 1955 in Wien hielt, umfaßt einen außerordentlich reichen Fragenkreis. In den überkommenen Rahmen der drei demonstrationes (religiosa, christiana, catholica) ist die ganze Fülle von Grenzfragen zwischen kirchlichem Glauben und modernem Seinsverständnis eingebaut, die das Glaubensleben des Christen von heute belasten: Die Problematik des dialektischen Materialismus, Christentum und Naturwissenschaft, ethnologischer Nachweis des Urmonotheismus, Entmythologisierung, philosophischer Glaube (K. Jaspers), Entstehung des Lebens und besonders des Menschen, Probleme ökumenischer Theologie, Kirchengliedschaft und Heilsmöglichkeit der Nichtglieder sind wichtige Themen des inhaltsreichen Buches. Für den Fachtheologen von besonderem Interesse ist der einleitende Abschnitt über die heutige Lage der Apologetik, in dem sich Lais mit der Frage nach Wesen und Aufgabe der Apologetik überhaupt beschäftigt. Lais setzt sich für einen sehr umfassenden Begriff von Apologetik ein und lehnt den Rückzug auf eine verengte (und so gefahrlos werdende) Fundamentaltheologie ab, die seiner Ansicht nach vielmehr nur Kernstück einer umfassenden Apologetik sein soll, zu der er (gegen A. Lang mit H. Fries) vor allem auch die demonstratio religiosa als eine Art Prä-Apologetik rechnet; ihr soll dann die engere Fundamentaltheologie folgen, über die hinaus dann noch eine übergeordnete Apologetik zweckmäßig sei, die unter Mitverwendung der dogmatischen Methode nicht im sonst gebräuchlichen Sinn der Verteidigung von übernatürlichen Einzelwahrheiten vorzugehen habe, „sondern mit der Zielsetzung, die übernatürlichen Wahrheiten in ihrer Gesamtheit oder wichtige Teilgebiete daraus gerade für den Menschen unserer Zeit darzustellen, und zwar nicht in erster Linie nach systematischen Gesichtspunkten . . ., sondern von den psychologischen Ansätzen der Zeitsituation ausgehend" (16). Offenbar haben bei diesem Vorschlag die von Lais auch herangezogenen französischen Werke von Brillant-Nédoncelle und (das inzwischen auch ins Deutsche übersetzte) von Bivort de la Saudée mit Pate gestanden; jedenfalls verdient er, eingehend diskutiert zu werden. Die praktische Notwendigkeit einer solchen umfassenden Apologetik scheint mir unzweifelhaft und gerade durch den erstaunlichen Erfolg der deutschen Übersetzung des Buches von Bivort de la Saudée erhärtet zu sein, das innerhalb eines Jahres bereits drei Auflagen erzielen konnte. Aber reicht die praktische Notwendigkeit aus, eine einheitliche wissenschaftliche Disziplin zu schaffen? Kann z. B. die gemeinsame ratio der Bedrohtheit durch den modernen Unglauben, die zweifellos viele Glaubenswahrheiten verbindet, diese Wahrheiten dadurch auch schon zum Gegenstand einer einheitlichen Disziplin machen oder handelt es sich nicht doch bloß um eine Zweckeinheit sehr vordergründiger Natur? Damit ist natürlich die Frage nach der eigentlichen ratio formalis der Fundamentaltheologie als Wissenschaft überhaupt aufgeworfen, von deren Beantwortung es auch abhängen wird, ob man lieber von Fundamentaltheologie oder von Apologetik sprechen wird. Es scheint mir das eigentliche Verdienst des Buches von Lais zu sein, diese Grundfrage einer wichtigen theologischen Disziplin wieder neu aufgegriffen zu haben. Im inhaltlichen Teil des Werkes erbringt Lais den Beweis erstaunlich umfassender Belesenheit und gibt Umrisse der oben angedeuteten Problemkreise, die in ihrer kurzen, präzisen Art vor allem der vielbeschäftigte Seelsorger dankbar begrüßen wird.

Freising Joseph Ratzinger

Bibelwissenschaft

Pax, Elpidius, OFM, *Epiphaneia.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. (Münchener Theologische Studien I, 10.) München, Zink, 1955. Gr.-8, XXIV und 280 S. — DM 24.—.

Das Werk will nach der Absicht seines Verfassers nicht eine zusammenfassende Darstellung der Epiphanie liefern, sondern nur den biblischen Begriff ἐπιφάνεια aufhellen. Da aber nur eine harmonische Verbindung von Wort- und Sachforschung dieses Ziel erreichen lasse, so müsse mit der philologischen Betrachtungsweise die religionsgeschichtlich-theologische Hand in Hand gehen. So wird das Buch doch zu einer Untersuchung des Begriffs der Epiphanie, wenn auch mit der Beschränkung auf die griechische Antike, den alten Orient, das Alte und Neue Testament.

Unter Epiphanie versteht der Verfasser „das plötzlich eintretende und ebenso rasch weichende Sichtbarwerden der Gottheit vor den Augen der Menschen" (S. 20). Diese Definition dürfte zu eng sein, und der Verfasser hält sich auch in Wirklichkeit nicht streng an sie. Richtiger beschreibt sie W. Bauer „als das Sichtbarwerden der verborgenen Gottheit, sei es, daß sie persönlich erscheint oder durch irgendein Machtzeichen von ihrem Dasein Kunde gibt". Bei der „eschatologischen" Epiphanie kann nicht von „dem rasch weichenden Sichtbarwerden" der Gottheit gesprochen werden. Die Epiphanie kommt in so vielen Variationen vor, daß es schwer ist, alle ihre Formen auf einen Nenner zu bringen. Besonders wichtig ist, ob es sich um eine polytheistische oder um eine streng monotheistische Religion handelt und was für ein Zeitverständnis diese besitzt.

Im 1. Hauptteil (S. 20—99) werden die Völker des außerbiblischen Kulturkreises behandelt (griechisch-römische Antike, Iran, Ägypten, Babylonien und Assyrien). In der Antike (Griechen, hellenistisch-römische Zeit, Spätantike) lassen sich folgende Entwicklungsstufen verfolgen: die mythische, epische, historische und mystische Epiphanie. Der Terminus für die ureigentliche Epiphanie ist ἐπιφάνεια. Ein eschatologischer Zug läßt sich nicht feststellen, was durchaus begreiflich ist, da der griechische Mensch in der „Gegenwart" lebt und keine Eschatologie kennt. In der Religion Zarathustras bedeutet die Epiphanie „nicht Einbruch der Gottheit, sondern Begegnung, nicht ein Überwältigtwerden, sondern ein einander Gegenübertreten, wobei jedoch die Gestalt Ahura Mazdas stets im Dunkeln bleibt" (S. 88 f.). In der ägyptischen Religion spielen Epiphanien eine große Rolle, doch ist auch hier für eine eschatologische Epiphanie kein Raum, da der Blick der Ägypter auf Vergangenheit und Gegenwart gerichtet ist (S. 93). Zwischen der altorientalischen (Assyrien und Babylonien) Epiphanie und derjenigen der griechisch-römischen Antike besteht ein großer Unterschied; Genaueres läßt sich über die erstere noch nicht sagen.

Der 2. Hauptteil (S. 100—170) ist der Epiphanie im Alten Testament gewidmet. Diese unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der Antike und des alten Orients; sie findet sich hier als historische und eschatologische. Die erstere kann sich auf die Vergangenheit (Erzväter, Sinaiepiphanie) oder auf die Gegenwart (Berufung der Propheten) beziehen. Etwas Neues und Selbständiges ist die eschatologische Epiphanie, die um das Ende der gegenwärtigen Weltzeit, den Tag des Herrn (Am 5, 18 ff.) kreist. Sie ist aber selten (vgl. etwa Is 2, 10 ff.). Häufig findet sich ein Mischtypus, wobei die historischen Schilderungen in prophetischer Schau (bei Amos und Isaias) Ausdruck für das Endgericht sind. Die Wesensmerkmale der alttestamentlichen Epiphanie werden mit großer Ausführlichkeit herausgestellt. Im Gegensatz zum alten Orient ist für Israel das plötzlich und unvermutet hereinbrechende Gewitter mit Blitz, Donner und Sturm und dunklen Wolken zu allen Zeiten der eigentliche Typus der Epiphanie gewesen. Wie man dem Gewitter hilflos ausgesetzt ist und sich ihm nicht entziehen kann, so ist es überall, wo Gott Menschen erscheint und sie in seinen Dienst stellt (Moses, Elias, Elisäus, Jeremias, Ezechiel, Amos). Während die Epiphanien der griechischen Götter dem Einzelmenschen und seinen Alltagssorgen gelten, besitzt die alttestamentliche Epiphanie den Charakter der Verkündigung (Gottessprüche!). Sie tritt nicht bei jeder beliebigen Gelegenheit auf, sondern nur an den großen Wendepunkten der Geschichte Israels (z. B. bei der Berufung Abrahams, Moses', am Sinai). Für den einzelnen kann sie deshalb niemals eine Privatoffenbarung sein, die ihn in eine mystische Gottesnähe führt, wie es in der ausgehenden Antike der Fall ist (Neuplatonismus). Doch dient in jüngerer Zeit die Epiphanie auch dem persönlichen Heil (Job). In den Schriftwerken des hellenistischen Judentums (bes. bei Josephus und in der Septuaginta) finden sich die griechischen Vokabeln für die Epiphanie (ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνεσθαι) verhältnismäßig häufig, wie im Hellenismus überhaupt (S. 151—170).

Der 3. Hauptteil (S. 171—263) bespricht die im Neuen Testament sich findenden Epiphanien. Auch sie werden in die beiden Gruppen der historischen und eschatologischen Epiphanien eingeteilt. In der ersten (S. 171—208) treten die der vorchristlichen Vergangenheit angehörenden (Apg 7, 2. 30. 35; Hebr 7, 18 ff.) zugunsten derjenigen der urchristlichen Gegenwart zu gehörigen zurück; begreiflich, da diese letzteren ja einen Wesensbestandteil der christlichen Ver-

kündigung ausmachen. Von den drei Untergruppen (Angelophanien, Christophanien, Pneumatophanien) sind die Christophanien die wichtigsten, insbesondere die Erscheinungen des Auferstandenen. Der Terminus ἐπιφάνεια wird für sie nie gebraucht, auch nicht ἐπιφαίνεσθαι. Ihre Wesensmerkmale (es werden 10 genannt) werden ausführlich behandelt. In der Gruppe der eschatologischen Epiphanie werden die fünf Stellen ausführlich besprochen, an denen im NT allein die Vokabel ἐπιφάνεια vorkommt (2 Thess 2, 8; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1; Tit 2, 13). Dabei gelangt der Verfasser zu folgendem Ergebnis: Die Verwendung dieses Wortes als eschatologischer Terminus geht auf Paulus selbst zurück (2 Thess 2, 8). Es war eine Augenblicksbildung des Apostels, die so stark affektgeladen war, daß sie nicht ohne weiteres auf andere Fälle übertragen werden konnte, woraus sich ihr Fehlen in den übrigen Briefen des Apostels erklärt. Ein Schüler oder Freund des Paulus, der ein Menschenalter später die Pastoralbriefe verfaßte, griff das Wort auf, „um damit den Gipfelpunkt seiner (d. h. des Apostels) Theorie, nämlich die Parusie, zu bezeichnen" (S. 260 f.).

Wie diese gedrängte Übersicht zeigt, hat der Verfasser ein sehr umfangreiches Material gesammelt und verarbeitet, wofür Anerkennung und Dank gebührt. Eine eingehende Diskussion mit ihm, die meines Erachtens durchaus nötig ist, kann hier nicht durchgeführt werden. Ich möchte nicht verschweigen, daß er mich nicht immer überzeugt hat. Nach meinem Urteil hat er zu stark konstruiert und systematisiert. Nur auf einige Punkte möchte ich ganz kurz eingehen. Daß der Verfasser der Pastoralbriefe — falls diese nicht von Paulus stammen — den Terminus ἐπιφάνεια aus 2 Thess 1, 8 („mit der Epiphanie seiner Parusie") übernommen hat, ist meines Erachtens wenig wahrscheinlich; übrigens wird dieser Begriff ja 2 Tim 1, 10 nicht im eschatologischen Sinne, sondern für den Eintritt ins irdische Dasein gebraucht (vgl. auch Tit 2, 11; 3, 4). Im eschatologischen Sinn findet er sich auch im 2. Klemensbrief 12, 1; 17, 4. — Auffallend ist, daß der Verfasser nie auf Apg 1, 3 („denen er sich ... als lebend bezeugte") Bezug nimmt. Ist es richtig, daß die Einzelepiphanien (vor Maria von Magdala, Petrus, Jakobus, den Emmausjüngern) an Zahl stark zurücktreten? Lk 24, 36–49; Apg 1, 4–9; Jo 20, 19–23 sind doch identisch! — S. 203: Daß Thomas die Gemeinschaft der Brüder floh und dies seine eigentliche Schuld war, und daß Jakobus durch die ihm zuteil gewordene Epiphanie befähigt wurde, die Führung in Jerusalem zu übernehmen (S. 206), sind grundlose Vermutungen. — Daß die Jünger an der engen Verbindung von Erscheinung und Mahl den Auferstandenen erkennen und *daraus* in ihrer Predigt den Beweis für die Auferstehung Jesus ableiten (S. 204), ist nicht richtig; Jo 20, 19–29; Mt 28, 16–20 ist nicht von einem Mahl die Rede.

Flüchtigkeiten und Druckfehler sind nicht selten. Die S. 80 zitierte Stelle aus dem Poimandres (§ 26!) heißt richtig: „besingt mit den *dort* Seienden den Vater; die dort Seienden (οἱ παρόντες) freuen sich mit ihr ..." (es ist also mit Reitzenstein zu lesen: σὺντοις [παρ] οὖσιν). S. 37: Der Thrakerkönig heißt Diegylis. S. 108 muß es heißen „überwältigt", nicht „bewältigt" (Jer 20, 7). S. 83 Z. 7 v. o. tilge „mit". — S. 151 A. 2 lies Meecham. S. 172 wird der Titel meines Artikels in der Meinertz-Festschrift gänzlich falsch, S. 190 richtig zitiert. S. 199 lies: „διστάξειν: Mt 14, 31" usw. (die Schriftstellen sind hier durcheinandergeraten!). S. 193 wird Is 30, 27 nicht richtig umschrieben durch „Die Zunge Jahves hält wie fressendes Feuer Gericht über Assur." S. 202 Mitte: „*seines* Evangeliums". S. 207 lies: pointiert. S. 209 oben: 2 Kor 5, 10 ist zu streichen, da hier steht: „*wir* müssen offenbar werden". S. 208 ist wohl zu lesen: „daß *Pfingsten* und Parusie nicht zusammenfallen". S. 211 Z. 2 v. o. lies: „das Kommen *des Menschensohns*". Diese Beispiele mögen genügen.

Zum Schluß noch ein doppelter Wunsch: 1. Bei Artikeln aus Zeitschriften und Sammelwerken sollten immer die genauen Seitenzahlen (nicht S. 1 ff.) mitgeteilt werden; es ist z. B. für den Leser wichtig, zu wissen, daß der Artikel von Pfister über die Epiphanie 50 Spalten umfaßt; der Verfasser begnügt sich fast ausnahmslos mit „ff." 2. Die antiken Autoren sollten so zitiert (abgekürzt) werden, daß auch ein theologischer Leser es verstehen kann; was kann dieser z. B. mit „Polyaen. 2, 31, 4" oder „Procl. Crat." anfangen (S. 15 f.)?

Freiburg i. Br. Alfred Wikenhauser

Gelin, Albert, *Die Botschaft des Heils im Alten Testament*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957. Aus dem Französischen übertragen von Eleonore Beck. 8°, 108 Seiten. — Ln. DM 8,80.

Es ist das Anliegen des Verfassers, die Heilsabsichten Gottes im Schrifttum des Alten Testamentes sichtbar zu machen und die großen Linien der alttestamentlichen Heilsordnung aufzuzeigen, die schließlich im Neuen Testament endigen. Das Alte Testament ist ihm „ein geheimnisvolles Land, darin sich deutlich die Königsstraßen abzeichnen, die in Christus münden" (S. 9). Die Kerngedanken der alttestamentlichen Theologie bezeichnen letzten Endes nichts anderes als das Erlösungswerk Jesu Christi. Mit dem feinen Einfühlungsvermögen eines großen Bibelkenners werden die inneren Beziehungen aufgedeckt, die alt- und neutestamentliches Offenbarungsgut aufeinander zuordnen. Im einzelnen zeigt das Büchlein folgenden

Aufbau: Das 1. Kapitel bietet das Gottesbild im Alten Testament, wobei besonders die Erkenntnis der Geistnatur Gottes hervorgehoben wird, die nach jahrhundertelanger Entwicklung über die Theologie des Weisheitsbuches (Weish. 1, 7; 12, 1) zum Neuen Testament führt (Jo. 4, 24). Ein 2. Kapitel befaßt sich mit dem Heilsplan Gottes mit der Menschheit, insonderheit mit der Entwicklung der Messiasidee. Christus hat die im Judentum geläufige Auffassung der nationalen Messiaserwartung mit ihren materiellen Begleiterscheinungen abgelehnt und sich zum Ideal des isajanischen Gottesknechtes bekannt (Lk. 4, 18 f.). Das 3. und letzte Kapitel, das Heil des einzelnen, legt besonderen Wert auf das Problem der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe im Alten Testament. Die Vergeltung ist eine jener Grundlagen, die die fortschreitende Entfaltung der Offenbarung von einer „recht unvollkommenen Wahrheit" besonders demonstriert. In drei Zeitstufen erfolgt diese Weiterentwicklung des Vergeltungsgedankens: als kollektiv und diesseitig (Ex. 20, 5), als individuell und diesseitig (Ez. c. 18), als individuell und jenseitig (Buch der Weisheit). In diesen weitgespannten Rahmen des Buches werden auch die übrigen großen Leitgedanken der biblischen Botschaft: Verheißung, Bund, Sünde, Gericht und Erlösung organisch eingefügt, so daß sich das Ganze zu einem Abriß alttestamentlicher Theologie abrundet, der auch dem biblisch interessierten Laien eine willkommene Einführung in die biblische Gedankenwelt vermittelt.

An Literatur werden neben allgemeinen Nachschlage- und Kommentarwerken Standardwerke aus der alttestamentlichen Einleitung, Zeitgeschichte und Theologie, meist von deutschen Verfassern, angeführt, während innerhalb der Abhandlung vorwiegend auf französische Autoren verwiesen wird. Angenehm wird das umfangreiche Verzeichnis der zitierten Bibelstellen am Schluß des Buches empfunden.

Bamberg Georg Reinwald

Noth, Martin, *Die Welt des Alten Testaments.* Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Dritte, erweiterte Auflage. (Sammlung Töpelmann, 2. Reihe: Theol. Hilfsbücher, Bd. 3.) Berlin, Töpelmann, 1957. Gr.-8°, XVI und 320 S., 4 Bildtafeln und 1 Zeittafel. — Ln. DM 20,50.

Daß vom rezensierten Werk nach der 1. Aufl. 1940 und nach der 2. (1952) nun bereits eine 3. Aufl. nötig war, ist ein äußeres Zeichen für seine Aktualität und den verdienten Anklang, den es fand. Da die zweite, überarbeitete Auflage erst vor vier Jahren herauskam, konnte sie unverändert bleiben; doch sind S. 291—296 die wichtigsten Neuerscheinungen und etliche sich daraus ergebende Berichtigungen nachgetragen. Denn daß die Forschung in den mannigfachen hier behandelten Gebieten nicht „fertig" ist, weiß der gelehrte Verfasser selbst am besten. Es sei nur an die gegenwärtig viel diskutierten und in guten Editionen stets klarer überschaubaren Texte vom Toten Meer erinnert. Darnach wäre zu S. 254 für die vorchristliche Septuaginta außer dem J. Rylands-Papyrus Gk 458 und dem Papyrus Fouad Cairo 266 jetzt auch die 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griech. Text der Kleinen Propheten zu erwähnen gewesen (vgl. RB 60 [1953], 18—29; TLZ 1954, 81—94; P. Kahle, Problems of the Septuagint, in: Studia Patristica I, 1, Berlin 1957, 328—338). Unter den Atlanten ist nun auch der hervorragende *Atlante Biblico* von Lemaire und Baldi (1955) nachzutragen. S. 13 wird mitgeteilt, daß die Mineralien des Toten Meeres „seit einer Reihe von Jahren durch große Anlagen an seinem Nordende industriell ausgebeutet werden". Diese Werke waren jüdisches Eigentum und sind von den Arabern in törichter Weise ruiniert worden.

Um nicht an Kleinigkeiten hängen zu bleiben, sei der reiche Inhalt des Werkes durch Stichworte des vortrefflich gegliederten Verzeichnisses kurz skizziert! 1. *Teil:* Geographie Palästinas, 1—82 (Gestalt, Größe, Klima, Fauna und Flora, Geologie; Palästina als Schauplatz der biblischen Geschichte: Namen und Einteilungen, Besiedlung, politische Einteilungen). — 2. *Teil:* Archäologie, 83—143 (ihre Geschichte und Literatur, die Kulturperioden, die Arbeit der Archäologie, ihr Ertrag für die biblische Geschichte: die verschiedenen Besiedlungen, das häusliche Leben, das Berufsleben, Bestattungswesen, Heiligtümer). — 3. *Teil:* Elemente der altorientalischen Geschichte, 144—236 (Länder, Kulturen, Schriften und Schriftdenkmäler, semitische und nichtsemitische Sprachen, Völker, große und kleine Staaten, Städte, Chronologische Daten, Religionen). — 4. *Teil:* Der Text des Alten Testaments, 237—290 (die Textüberlieferung in der Synagoge, in der christlichen Kirche [Übersetzungen], Methode der textkritischen Arbeit). — Für den praktischen Gebrauch sind ausführliche Verzeichnisse der Sachen und Namen, der Bibelstellen, der hebräischen Wörter und Namen, der arabischen Wörter und Namen, und endlich der Abkürzungen beigefügt, ferner vier Bildtafeln und eine übersichtliche Zeittafel zur Geschichte des Alten Orients.

Es handelt sich also nicht um eine Einleitung in das Alte Testament schlechthin; nur der 4. Teil beschäftigt sich mit einem Hauptteil der sog. allgemeinen Einleitung. Vielmehr handelt es sich um „die Welt" des AT, großenteils um die Umwelt, die Grenzgebiete, die natürlichen und geschichtlichen Grundlagen des AT. Sie sind heute weithin erschlossen und für eine genauere Kenntnis des AT so unentbehrlich, daß für die Verfasser von „Einleitungen" die

Frage akut wird, ob nicht der traditionelle Rahmen der üblichen Einleitungswerke um die Archäologie und altorientalische Geschichte und Literatur erweitert werden sollte, was allerdings umfänglich nur schwer zu bewältigen wäre.

Prof. M. Noth, der bekannte Alttestamentler an der Evang. Theol. Fakultät in Bonn, hat durch seine Überlieferungsgeschichtlichen Studien und andere Monographien (z. B. Das System der zwölf Stämme Israels [1930], Geschichte Israels [1950]), sowie durch zahlreiche Einzelartikel (vgl. Gesammelte Studien zum AT, 1957) die nötigen Vorarbeiten geleistet, um hier die weiten Gebiete und Probleme zuverlässig behandeln zu können. Er darf — zusammen mit seinem jüngst verstorbenen Lehrer A. Alt — als führender Kenner der israelitischen Frühgeschichte, Archäologie und Geographie bezeichnet werden. Zudem ist seine Darstellungsweise klar und gefeilt, kurz und bündig. Daß besonders die Zeit der „Landnahme" und das „System der zwölf Stämme" reichlich dunkel ist, da die Literarkritik und historische Deutung der Listen komplizierte Rätsel aufgibt, läßt Verfasser unverhohlen erkennen. Seine „Vielleicht", „Wohl" und ähnliche Formulierungen sind sehr zu beachten, und konservativer eingestellte Exegeten werden die Fragezeichen unterstreichen, allerdings selten bessere Geschichtsrekonstruktionen bieten können. Auf alle Fälle ist das sehr gediegene Werk für den Fachmann eine willkommene Zusammenstellung weitverzweigter Forschungsgebiete und für den interessierten Laien eine verständliche Einführung in die Welt und Umwelt des Alten Testaments.

München Vinzenz Hamp

Dogmatik und Dogmengeschichte

Grillmeier, Aloys, SJ, *Der Logos am Kreuz.* Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. München, Hueber, 1956. 8°, XII und 151 S. — Ln. DM 12,80.

Der Glaube an Christus, den wahren Gott und wahren Menschen, schuf einen reichen Schatz an christologischer Symbolik, die einer unmittelbaren Übersetzung ins Bild fähig, auch die schwierige Problematik der Kreuzigungsdarstellung befriedigend löste. Die älteste eindeutig datierbare Imago Christi crucifixi, eine Miniatur aus dem Jahre 586 im Codex des syrischen Mönches Rabulas (Bibliotheca Laurentiniana, Florenz) dominiert als fest umschriebener Typus des Kreuzigungsbildes im frühmittelalterlichen Osten und Westen und bereitete seinen Einzug in die christliche Welt geistig vor. Die kerygmatische Funktion des Bildes ruht auf dem Ausspruch des unfehlbaren Lehramtes der Kirche (Chalkedon 451), daß Gottheit und Menschheit in Christus „unvermischt" und „ungetrennt" sind. Das Kreuzigungsbild des Rabulas-Typus löst die christologischen Antithesen durch Verbindung von Symbolismus und Realismus. Aufgabe des Sinnbildes ist es, das Überirdische und Göttliche im Irdischen und Geschichtlichen transparent zu machen. Das Nebeneinander von Durchbohrung der Seite als Erweis des Todes und das Offensein der Augen des Gekreuzigten als Zeugnis für die lebendige Gottheit war entscheidend für die Annahme dieses Kreuzigungsbildes in der Zeit der großen christologischen Auseinandersetzungen. Es ist wahrhaftig der Logos am Kreuze.

Die vorliegende Untersuchung führt in eine Zeit der Kirchen- und Dogmengeschichte von gewaltiger Spannung und hartem Ringen. Die Kontroversen stauten das christliche Erleben zu erstaunlicher Tiefe an. Nicht aus irgendeinem ikonographischen Interesse wird das älteste Kreuzigungsbild geschaffen, auch kein Idealbild versucht die Lücke der Überlieferung zu schließen. Die Geschichte des Kreuzigungsbildes beginnt mit dem Sinnbild. Es ist der Schrift entnommen wie das Bild des Hirten oder des Fischers und spricht die innere Erfahrung der frühen Christenheit, den jungen Christusglauben in ursprünglichster Frische aus. Der realistische Typus der späteren Zeit kann die unvergleichliche Tiefe der realsymbolischen Kreuzigungsdarstellung nicht erreichen.

Aus reichem Quellenmaterial geschöpft, theologisch vorsichtig interpretiert, historisch solid unterbaut, fügt sich diese Theologie der Symbolik würdig in die Theologie der Monumente und könnte nicht nur dem heutigen Frömmigkeitsleben, sondern auch dem modernen Kunstschaffen wertvolle Impulse geben.

Wien Rupert Müller SJ

Betti, Humbertus, OFM, *Summa de sacramentis „Totus homo".* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 7.) Romae, Antonianum, 1955. Gr.-8°, LXXXIII und 199 Seiten. — It. Lire 4.500,—.

Die schöne Reihe des rühmlich bekannten Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani gibt hier die Edition eines mit „Totus homo" beginnenden Sakramententraktates aus der Periode der Frühscholastik. Er ist nicht der einzige seiner Zeit. Sind doch durch Druck in der letzten Zeit zugänglich geworden von H. Weisweiler derjenige eines Magisters Simon, von R. M. Martin derjenige des Petrus Manducator, durch die Brüder D. und O. Van den Eynde derjenige

des Guido von Orchelles. Wohl ist er bereits von der Forschung seit längerer Zeit für die Dogmengeschichte ausgewertet worden, aber für die Lehrer der systematischen Theologie wird er doch erst nunmehr durch die Druckausgabe greifbar.

In der — dies sei gleich gesagt — mit größter Sorgfalt und Sachkenntnis gearbeiteten Einleitung werden zuerst die ursprünglich bekannten acht Handschriften — eine neunte, nämlich Cod. Trec. 1506 wird als unwichtig in einer Anmerkung kürzer abgetan — beschrieben und hinsichtlich ihres Wertes aufs sorgfältigste abgewogen, wobei merkwürdige Unterschiede zwischen denselben zu beurteilen sind. Die verschiedenen auftretenden Überschriften werden hinsichtlich der Festsetzung des Titels geprüft. Selbstverständlich gilt ein besonderes Augenmerk der Autorenfrage, die durch Namenverweise in den verschiedenen Handschriften eher erschwert als erleichtert wird. Auf Grund von genauen Vergleichen von Texten und Lehren glaubt Verfasser, daß sie unlösbar sei. Daß Alanus von Lille und Innozenz III. auszuscheiden haben, dürfte außer Zweifel stehen. Gleiches gilt für den Kanoniker Petrus von Poitiers, da die Notiz des Cod. lat. 206 der Bibliothèque municipale von Dijon, durch die das Werk ihm zugeschrieben wird, erst aus dem 17.—18. Jahrhundert stammt. Nicht ganz so gesichert ist aber der Ausschluß des späteren Abtes von Tekwesbury Alanus. Leider fehlt hinsichtlich seiner das nötige Vergleichsmaterial.

In ganz auffallender Weise ist das Manuale de mysteriis ecclesiae des Petrus von Roissiaco von der Summe „Totus homo" abhängig. Auch zum Sakramententraktat des Guido von Orchelles scheinen sich Fäden zu spinnen. Umgekehrt erweist sich, daß unser Traktat die Sentenzen des Petrus Lombardus und die Summa sententiarum kennt. Es wäre für jene Zeit verwunderlich, wenn dem anders wäre. Vielleicht bestehen auch irgendwelche Einflüsse von dem Sakramententraktat des Magisters Simon, der Schule des Anselm von Laon oder auch Roland Bandinelli her. Allerdings läßt sich das Werk in keine Schule einreihen. Ob man den Spuren, die darauf hinweisen könnten, daß der Verfasser in Paris gelehrt hat, besondere Bedeutung beimessen soll, ist eine Frage.

Ganz besonders schwierig gestaltet sich die Bestimmung der Zeit der Abfassung. Vf. meint dafür 1170—1190 vorschlagen zu sollen. Bei einem Werk aber, das so abseits von allen schulischen Strömungen steht, dessen Verfasser also nicht im Kampf der Schulen und so außerhalb des damaligen großen Schulbetriebes steht, ist es durchaus möglich, daß es auch noch später angesetzt werden müßte. Wir kennen ja das Beispiel der Dekretisten, die wegen ihres nur lockeren Zusammenhanges mit der Schultheologie manchmal bedeutend in ihren theologischen Ansichten nachhinken.

Die Edition ist mit der denkbarsten Sorgfalt gemacht. Dankbar ist man nicht zuletzt für die genauen Verweise auf die übrige frühscholastische Theologie.

Verzeichnisse der Bibliotheken, der zitierten Werke und der Namen und Sachen schließen den Band ab.

Bamberg Artur Michael Landgraf

Czerny, Johannes, O. P., *Das übernatürliche Verdienst für andere.* Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart. (Studia Friburgensia. Neue Folge, 15.) Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1957. Gr.-8°, XIX und 107 Seiten. — Kart. DM 11,—.

Schon die Problemstellung dieses Werkes ist wertvoll; denn man hat bis heute sich zu wenig eingehend mit der dogmatischen Lehre vom Verdienst für andere, d. h., wie der Verfasser sich ausdrückt, mit der Lehre vom sozialen Verdienst der Heiligen und Gläubigen beschäftigt. Vielleicht hat dies seinen Grund nicht zuletzt darin, daß die Tatsache dieser Verdienstmöglichkeit zu den Selbstverständlichkeiten des religiösen Lebens gehört. Die Untersuchung des Verfassers, die historisch bleiben will, teilt sich in vier Abschnitte, deren erster im allgemeinen von der Bestimmung der Verdienststufen, deren zweiter von der Form und der Methodik der von den Theologen seit der Frühscholastik geschriebenen Abhandlungen zum spekulativen Problem, deren dritter von der inhaltlichen Entwicklung der Lehre selber und deren vierter von den als Zeugnissen benützten Schrift- und Vätertexten handelt. Dem Sachbestand entsprechend werden auseinandergehalten die Periode von der Frühscholastik bis zum Tridentinum, diejenige vom Tridentinum bis zum 17. Jahrhundert und diejenige vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Verfasser muß gestehen, daß noch heute das Problem unterschätzt wird. Wohl scheint man sich über Einzelheiten dieses Verdienstes im Lauf der Zeit klar geworden zu sein, noch nicht aber hinreichend darüber, was dieses Verdienst seinem Wesen nach eigentlich ist. So sehen die einen die sozialmeritorische Wirksamkeit darin, daß die für die eigene Person erworbenen Verdienste für die Mitmenschen wirksam werden. Andere, denen der Verfasser denn auch zuneigt, erblicken eine durchaus eigenständige Wirksamkeit dieses Verdienstes als gegeben, die einem besonderen, wesentlich auf die Begnadung anderer hingeordneten Verdienst entspringt. Wo es um die Einordnung dieses Verdienstes in eine der verschiedenen Verdienststufen geht, erscheint dasselbe entweder beim meritum de congruo — und man läßt diesem entweder den Charakter eines wahren, wenn auch unvoll-

kommenen Verdienstes, oder man spricht vom Congruätsverdienst bloß in einem weiteren Sinn — oder man identifiziert es mit bloßer Impetration.

Die Perioden der kräftigeren Entfaltung dieser Lehre fallen mit den Perioden zusammen, in denen die Theologie auch im allgemeinen ihre Höhepunkte erreichte, also mit dem 12./13. und dem 16./17. Jahrhundert.

Dankbar dürfen wir anerkennen, daß das Werk auf engem Raum Wertvollstes bietet und nicht zuletzt zur weiteren Erforschung des angeschlagenen Problems anregt.

Nur ganz nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die sog. Summa Alexandrina nicht ein Werk des Alexander Hales selber ist; daß aber seine Sentenzenglosse jetzt durch Druck zugänglich geworden ist. Ferner gehört das Compendium theologicae veritatis dem Hugo Ripelin von Straßburg zu.

Bamberg Artur Michael Landgraf

Chenu, M. D., *Die Arbeit und der göttliche Kosmos.* Versuch einer Theologie der Arbeit. Übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt. Mainz, Grünewald, 1956. 8°, 184 S. — Ln. DM 7,60.

Nicht jeder verdiente Erforscher der Vergangenheit ist auch berufener Künder des Kommenden. Der Dominikaner M. D. Chenu, das jetzige Haupt der Schule von Le Saulchoir, Jünger und Fortsetzer des P. Gardeil, steht als Meister eines geschichtlich treuen Verständnisses des Aquinaten bei der Gelehrtenwelt in hohem Ansehen. Wenn er gleich anderen primär forscherisch interessierten Theologen von Rang eines de Lubac oder Daniélou zu Zeitproblemen und Zeitaufgaben das Wort ergreift, wird er uns wieder einmal klar machen, daß Programmatik und Prophetie der Basis eines kritisch erarbeiteten und möglichst ausgebreiteten Wissens um den theologischen Erbbesitz bedürfen. Von dieser Basis aus darf sich einer auch zu gewagtem Flug erheben. Angeregt durch H. Rondet, veröffentlichte Chenu in der Zeitschrift *Esprit* 1952 zwei Aufsätze, die er, unter dem Titel *Pour une Théologie du Travail* zusammengefaßt, in den *Editions du Seuil* zu Paris 1955 herausbrachte. Der Mainzer Pastoraltheologe Karl Schmitt legt sie nunmehr übersetzt und eingeleitet unter einem geänderten Titel vor.

Überaus dankenswert ist schon Schmitts gedankenreiche Einleitung. Er sieht bei Chenu die Frage erhoben nach der Stellung der menschlichen Arbeit in der göttlichen Heilsökonomie, damit im Mysterium. Eine Theologie der Arbeit ist ihm darum keineswegs identisch mit christlicher Soziallehre. Sie gehört in die Glaubens-, nicht in die Sittenlehre. Sie hat die Arbeit nicht begriffsanalytisch, sondern phänomenologisch zu erfassen. Marx habe, sagt Schmitt, als erster die Arbeit als eine neue Seinsrealität erkannt, die nicht nur dem Broterwerb und dem Gewinnmachen dient, sondern in erster Linie Güter erstellt. Im industriellen Zeitalter sei ihre Leistung nicht nur gesteigert, sondern auch verändert. Sie fördere die Herrschaft des Menschen über den Stoff und bilde eine neue Solidarität, ein Kollektivbewußtsein aus. Die Unterscheidung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern werde der neuen Lage nicht gerecht. Der Marxismus sei ein echter Messianismus der Schöpferwürde des arbeitenden Menschen ebenso wie einer neuen Gesellschaft. Schon in apologetischem Interesse habe sich daher die Kirche um eine Theologie der Arbeit, wie sie vor der Industrialisierung gar nicht gesehen werden konnte, zu bemühen.

Für Chenu ist die Arbeit „Teilhabe an göttlichem Tun", ein „Teilstück der Weltkonstruktion und der Herrschaft Gottes", „Stoff für die Gnade"; sie muß und kann also erlöst werden. Sie ist ein wichtiger Faktor der Humanisierung, besonders in der Form der Sozialisierung durch Teilnahme an einem gemeinsamen Werk. Daraus wird ihm verständlich, daß sie vergötzt werden kann, wobei sich das Bedürfnis nach dem Sakralen nur im Objekt irrt". Die Arbeit ist nicht ein Höchstziel, aber doch ein Eigenziel, schafft nicht nur Werte, sondern ist ein Wert, ein Mittel der Selbstverwirklichung des Menschen: „In der Produktion findet der Mensch seine eigene Vollendung" (S. 10). Der all dies als Erster erkannt hat, ist nach Chenu Karl Marx, der leider „der Transzendenz verschlossen" ist, dafür aber „ein allgemeines Bild von den Dingen und den Menschen besitzt" (S. 103), dessen „Kraft in der totalitären Ausstattung liegt" (S. 111). Die Christenheit aber, „immer noch von Aristoteles belagert", empfindet das soziale Werden immer noch als Gegensatz zu sozialer Ordnung. Sie hat vielfach in einem falschen Spiritualismus die Geschichte verkannt, in die nun einmal die Materie eingeht, „weil sie in die Begriffsbestimmung des Menschen eintritt" (164). So blieb die Liquidierung des durch liberalen Kapitalismus erzeugten Proletariates als Aufgabe der Kirche unerfaßt, die Aufgabe, eine Zivilisation umzuwandeln, wurde nicht aufgegriffen (92). Das Christentum geriet damit selbst in eine „Krise des Wachstums" (Kardinal Suhard). Es muß verstehen lernen, daß „die Gnade in der Zeit strömt" (93) und daß „das Gelände der Gnade in der Gesellschaft" liegt (128). Chenu kann sich für seine Thesen darauf berufen, daß Pius XII. in seiner Botschaft an die Semaine sociale zugesteht: „Die Unterscheidung: Arbeitgeber und Arbeitnehmer droht eine immer größere und unmittelbare Trennung zwischen beiden Partnern zu

verursachen. Aber dennoch gibt es die Arbeit. Sie ist auf Grund ihrer eigenen Natur in der Lage, in Wahrheit die Menschen innerlichst zu vereinen und dies gerade wegen ihres eigentlichen Sinnes und ihrer innerlichen Kraft." Nach Chenus Überzeugung fallen individuelle Freiheit und soziale Notwendigkeit gerade „in einem Gesamteinbau des Individuums in die Gesellschaft" zusammen (154), so daß er in der Kollektivierung „die Gemeinschaft als fruchtbare Muttererde für die Persönlichkeiten" erblickt (157). Solchen Optimismus sucht er aus historischen Parallelen zu rechtfertigen: Aus dem „Eindringen der Naturphilosophie und Anthropologie des Aristoteles in die Christenheit" (98, 115) und aus dem Schwinden der feudalen Leibeigenschaft durch die Konstituierung der Gemeinden, des Staates und der Demokratie (140 f.). Das neue Gesamtbewußtsein verhält sich nach Chenu zum wirtschaftlichen Apparat wie die Seele zum Leib, so daß die Sozialisation ein „Werkzeug der Befreiung" wird (147).

Das sind freilich ideologische Folgerungen ganz anderer Art, als Lenin sie aus den gleichen Daten zog. Auf weite Strecken spricht hier der Verfasser als Sozialgeschichtler oder Sozialkritiker, nicht als Theologe, so daß sich eine Würdigung auf gleiches Gebiet zurückziehen muß und nicht theologisch, d. h. von der Offenbarung her, unternommen werden kann.

Die entscheidende Frage ist für den Theologen, ob die neue Anthropologie auf biblische und Traditions-Quellen zurückgeführt und von ihnen bestätigt werden kann. (Als Traditionszeuge wird neben Irenäus nur Maximus Confessor in einem Anhang [173–184] herangezogen.) Wenn man nun den Beitrag des Büchleins zu einer „Theologie der Arbeit" sucht, findet man bloß allererste Hinweise auf die Gottesebenbildlichkeit des *homo artifex* (Mounier) in seiner Teilhabe an göttlichem Tun, auf die Bedeutung der Arbeit als „Teilstück der Weltkonstruktion und der Herrschaft Gottes" (S. 58), auf die Bedeutung einer Leib- und Seele-Theorie, die nicht spiritualisiert, sondern die Inkarnation Gottes im mystischen Leib Christi auf die Eschata hin sich fortsetzen sieht. Diese Themata weiß sich wohl auch ein Theologe gestellt, der weniger als Chenu geneigt ist, von der Sozialisierung in erster Linie die Entdeckung von Affinitäten und die Entwicklung von Sympathien unter den Menschen zu erwarten. Aber für den Hinweis darauf, daß der Arbeitsbegriff des dialektischen Materialismus viele Wahrheitselemente enthält, die „zur Überwindung der liberalistischen Arbeitsauffassung" ebenso wie zur Überwindung einer einseitig moralistischen Betrachtung der Arbeit „dienlich" sind, sei Karl Schmitt ausdrücklich bedankt.

München Hugo L a n g O.S.B.

Moraltheologie

F u c h s, Josef, SJ, *Lex naturae.* Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955. 8°, 189 S. – Ln. DM 10,50.

Die Naturrechtslehre der mittelalterlichen Theologen war eingebettet in ihr Weltbild, das Natur und Übernatur umfaßte und auf dem Glauben an die übernatürliche Offenbarung durch Jesus Christus beruhte. Sie unternahmen es nicht, aus der kirchlichen Verkündigung und dem theologischen System Naturrechtssätze herauszulösen, um daraus eine unabhängig vom christlichen Offenbarungsglauben annehmbare und in sich abgerundete Sittenlehre zu formulieren. Diesen Versuch unternahmen erst spätere Denker, als durch Kirchenspaltungen und Religonskriege die abendländische Menschheit in verschiedene Weltanschauungsgruppen zerfallen war und als man im Zeitalter der Entdeckung ferner Länder und Erdteile und des aufblühenden Welthandels auch mit nichtchristlichen Völkern rechtliche Regelungen treffen mußte. Dafür bot sich als gemeinsam anzuerkennende Grundlage eben das von der christlichen Offenbarungslehre losgelöste Naturrecht dar.

Dabei wurde freilich das Naturrecht in mehrfacher Hinsicht allzu sehr strapaziert. E i n m a l, indem man in der Weise eines ethischen und juristischen Rationalismus das Zusammenleben der Menschen in allen Lebensbereichen bis in jede konkrete Einzelheit hinein mit Hilfe der Naturrechtslehre eindeutig im Sinne des allein Richtigen meinte regeln zu können. Die Gegenbewegung gegen diese Übersteigerung waren: historische Rechtsschule, Rechtspositivismus und empiristische Soziologie, und das Ende davon war ein schrankenloser ethischer Relativismus und ein ganz exklusiver Rechtspositivismus. Auf wie schaurige Weise der radikale Rechtspositivismus seine eigenen Anhänger ad absurdum geführt hat, das haben wir erlebt, als ernst gemacht wurde mit dem Satze: „Recht ist, was der Führer befiehlt". Die Praxis totalitärer Staaten gibt uns immer wieder die Lehre, daß die Preisgabe des Naturrechtes das Ende des Humanen bedeutet. Nach solchen Erfahrungen ist es begreiflich, daß in politischen Diskussionen und in der rechtsphilosophischen und ethischen Literatur die Idee des Naturrechtes wieder eine große Rolle spielt.

Die Gefahr, daß man dabei durch übereifrige naturrechtliche Etikettierungen situationsbedingter Einzelregelungen die Naturrechtsidee inflationistisch entwertet, hat zwar in den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg hier und da bestanden, ist aber dank des seit dem 19. Jahrhundert allgemein erstarkten Bewußtseins von der Geschichtlichkeit des Menschen nicht sehr groß.

Ein ernster zu nehmender Mangel der neueren Naturrechtslehre liegt darin, daß man sie ohne Beziehung zur übernatürlichen Ausstattung und Bestimmung des Menschen darstellt, als ein in sich abgeschlossenes System der natürlichen Ethik. Wer glaubt, daß der Mensch nur „innerhalb der Grenzen der Humanität" (P. Natorp) lebt und dort seine volle Daseinsbestimmung erreichen kann, denkt konsequent, wenn er sich um Beziehungen der Naturrechtslehre zu einer nur im übernatürlichen Offenbarungsglauben zugängigen Wirklichkeit nicht kümmert. Aber damit wird die Naturrechtslehre wiederum, wie schon bei ihren rationalistischen Vertretern im 17. und 18. Jahrhundert, in anderer Hinsicht überfordert. Da es kein natürliches, d. h. von übernatürlichen Einwirkungen und Bestimmungen nicht affiziertes Menschentum gibt, haftet jeder philosophischen Naturrechtslehre ein wesentlicher Mangel an: sie ist unzureichend, nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, wie alles menschliche Erkennen Stückwerk ist, sondern weil sie vom Erkenntnisobjekt, d. h. hier vom Menschen, von seinen sittlichen Kräften und Möglichkeiten nur einen Teil ins Auge faßt, der in Wirklichkeit in die übernatürliche Heilsordnung des menschlichen Seins und Lebens eingebettet ist. Mit dieser Feststellung wird die Möglichkeit einer philosophischen Naturrechtslehre nicht geleugnet, aber ihre Partikularität und Ergänzungsbedürftigkeit betont. Daraus ergibt sich eine besondere Aufgabe für die Theologen: Die Naturrechtslehre muß in die Theologie hineingenommen werden. Die Theologen dürfen sich nicht damit begnügen, festzustellen, daß eine rein philosophische Naturrechtslehre — wenn auch nur als Torso — möglich ist, oder in Einschränkung auf philosophische Erkenntnismethoden eine Naturrechtslehre darzubieten. Es kommt darauf an, herauszuarbeiten, in welchen Beziehungen das Naturrecht zu der umfassenden übernatürlichen Wirklichkeit steht. Heimkehrend gleichsam aus dem aufklärerischen Distanzverhältnis zwischen Natur und Übernatur wird das theologische Denken der Gegenwart die innige Verflechtung zwischen natürlicher Sittlichkeit und übernatürlicher Bestimmung des Menschen schärfer und klarer erkennen können, als es im Mittelalter bei der noch nicht in Frage gestellten Beheimatung des Naturrechtes in der Theologie der Fall war. Das beweist das bedeutsame Buch von Fuchs. Es zeigt, wie vielfältig die Linien von der Idee des Naturrechtes und der darin vorausgesetzten Idee einer reinen, noch nicht begnadeten Menschennatur in spezifisch theologische Kernprobleme hineinführen: in die Fragen nach der Grundstruktur der Gnadenordnung und der Heilsgeschichte; nach dem Miteinander von Gottebenbildlichkeit und konstitutiver Sündhaftigkeit des Menschen; nach dem Sinn einer naturrechtlichen Sittlichkeit in einer christozentrischen Moral; nach dem Verhältnis von allgemeingültiger Sittennorm und individueller Situation des heilssuchenden Menschen und in noch andere theologische Probleme.

Kurz aber eindringlich setzt sich Fuchs dabei auseinander mit den Meinungen zeitgenössischer protestantischer Theologen wie K. Barth, E. Brunner, H. Thielicke, P. Althaus u. a. m. Die Schreckensherrschaft, die der Nationalsozialismus in Staat und Gesellschaft ausübte, hat ja weite protestantische Kreise, zumal in Deutschland, zu einer Einsicht geführt, die der Nationalökonom Constantin von Dietze *(Nationalökonomie und Theologie,* 1947, 32) so formulierte: „Ohne das, was am Naturrecht wesentlich ist — und der Name ist nicht wesentlich — kommen wir auch als evangelische Christen nicht aus." Aber wie will man in die protestantische Theologie eine Naturrechtslehre einbauen, wenn man es ablehnt, im Menschen, wie ihn Gott im Urzustande geschaffen hat, Natur und Übernatur zu unterscheiden? Fuchs formuliert diese Schwierigkeit so: „Wenn ... der Urzustand des Menschen nicht nur eine bestimmte Weise der Verwirklichung des Wesens Mensch ist — allerdings die von Gott geplante und geschaffene — sondern einfachhin und in allen Seinsbereichen gleichartig die Natur des Menschen darstellt; wenn eben darum die zerstörende Wirkung der Erbsünde sich auf dieses nicht unterscheidbare Ganze als Natur des Menschen unterschiedslos erstreckt: dann kann das Naturrecht, weil Aussage über den Urzustand des Menschen, nicht als Aussage über den heutigen Menschen und als Wille Gottes über diesen Menschen gelten" (S. 47). M. a. W. „Naturrecht" kann in der protestantischen Theologie gar nicht das bedeuten, was es in der katholischen Lehrverkündigung und Theologie bedeutet, weil eben theologische Anthropologie und Gnadenlehre hüben und drüben grundlegend anders sind. Das hat Fuchs sehr eindringlich dargelegt. Als gemeinsame Plattform, wenn sie auch schmal und nur eine Mindesthilfe ist für die allernotwendigste Verständigung der sich sonst hoffnungslos entzweienden und bekämpfenden Völker und Weltanschauungsgruppen der Gegenwart, kann nur ein Naturrecht dienen, das unter der „Natur" des Menschen eine in allen geschichtlichen Wandlungen identisch bleibende Wirklichkeit versteht, die fähig und würdig ist und den Anspruch hat, in ihren Anlagen erfüllt zu werden.

Das ist ein durchaus einleuchtendes Ergebnis der gründlichen Darlegungen von Fuchs.

Freilich ist mit dieser grundsätzlichen Feststellung noch nicht gesagt, was zu der in allem geschichtlichen Wandel identisch bleibenden Menschennatur gehört und was nicht. Der Mensch, den wir erfahren, ist der Mensch in bestimmten geschichtlichen Verwirklichungen und ist dazu immer der von der Gnade, also von der Übernatur, affizierte Mensch. Die Menschennatur, von der Fuchs im Anschluß an die kirchliche Lehrverkündigung, insbesondere an das Vatikanische Konzil, spricht, ist aber, wie er immer wieder betont, eine „Abstraktion", abstrahiert von jeder besonderen geschichtlichen Verwirklichung und ferner abstrahiert aus der umfassenden Gnadenwirklichkeit. Damit aber ist die große Schwierigkeit angedeutet, vor der die Naturrechtslehre steht, gerade wenn man „Natur" nicht, wie die Kirchenväter meistens, im Sinne der paradiesischen Gesamtwirklichkeit des Menschen, sondern als „Restbegriff" auffaßt, als „Abstraktion" aus der umfassenderen Wirklichkeit des Menschen, die wir tatsächlich erfahren. Es ist ja überhaupt kein auf Wesensbeschreibung zielender Abstraktionsprozeß möglich, wenn man nicht schon irgendwie und irgendwoher weiß, was zu dem betreffenden „Wesen" gehört und was nicht; denn nur ein solches, schon vorhandenes Wissen erlaubt uns ja, bei dem aufsteigenden Abstraktionsprozeß Unwesentliches und Wesentliches zu unterscheiden, das Unwesentliche, Zufällige oder geschichtlich Bedingte mehr und mehr im Fortgang des Denkprozesses abzustreifen, damit am Ende das eigentliche Wesen ungetrübt und scharf abgegrenzt vor unserem geistigen Auge stehe. Fuchs weiß um die Schwierigkeit der reinen und vollen Erkenntis des Wesens der Menschennatur. Er sagt selber: „Zwar läßt sich nicht in allem genauestens ausmachen, was nun im einzelnen und bis ins Letzte hinein zu diesem Wesen Mensch unbedingt gehört ..." (S. 53). Aber er ist doch in Bezug auf die Möglichkeit einer philosophischen Wesenserkenntnis der „metaphysischen" Natur des Menschen optimistischer als manche katholische Theologen der Gegenwart wie G. Söhngen, K. Rahner, H. Lubac und H. U. von Balthasar. Mit den drei zuletzt Genannten setzt Fuchs sich im Anhang seines Buches auseinander. Rahner hat die Diskussion bald nach dem Erscheinen des Buches in der Zeitschrift „Die Orientierung" (Jg. 1955, Nr. 22 u. Jg. 1956, Nr. 1) fortgeführt. Ich selber habe nicht den Eindruck, daß mit den Ausführungen von Fuchs die Problematik der theologischen Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit des Naturrechtes und der philosophischen Lehre von der menschlichen Natur im Sinne des von Fuchs umschriebenen „Restbegriffes" gelöst ist. Das ist kein Vorwurf gegen den Verfasser; denn es handelt sich im Grunde ja um die Kardinalfrage: Was ist der Mensch?, um die sich seit mehr als zweitausend Jahren die erlauchtesten Denker des Abendlandes bemühen. Es ist ein großes Verdienst des Buches von Fuchs, die Naturrechtslehre mit energischen Griffen in die Offenbarungstheologie hineingestellt und zugleich auch den empfänglichen Leser vor die atemraubende Problematik der philosophischen Anthropologie geführt zu haben.

München Nikolaus Monzel

Ziegler, Josef Georg, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 4. Hrsg. von M. Müller.) Regensburg, Pustet, 1956. Gr.-8°, 320 S. – Kart. DM 19,50.

Mit dieser umfangreichen Erstlingsarbeit führt der Verfasser die geschichtlich-sexualethischen Forschungen von Lindner, Fuchs, Müller und Brandl fort. Das Ziel seiner Arbeit aber liegt stärker auf pastoraltheologischer Seite: zu untersuchen, ob und inwieweit im Mittelalter die positiven Erkenntnisse hinsichtlich der Ehe nicht nur dem Hörsaal vorbehalten blieben, sondern sich auch in der Praxis ausgewirkt haben. Als Quellen für diese Untersuchungen dienen die sogenannten Pönitentialsummen (PS), die Pastoralhandbücher des Mittelalters. Sie sind „die Kanäle, in denen dem Seelsorger und damit den Gläubigen die neuen kanonistischen Erlasse und die großen theologischen Errungenschaften des Hohen Mittelalters zugeleitet wurden" (S. 296).

Aus der Vielzahl dieser Literatur greift der Verfasser für die Zeit von 1200–1350 die sieben Bußsummen des Robert v. Flamesbury, Conrad, Raymund v. Pennaforte, Monaldus v. Capo d'Istria, Johannes v. Freiburg, Astesanus v. Asti und Bartholomäus v. Pisa sowie die Glosse des Wilhelm v. Rennes zur Summa Raymunds heraus. Entsprechend der in diesen Werken hauptsächlich zitierten Literatur wird der gesamte Zeitabschnitt in drei Epochen unterteilt: eine kanonistische Epoche, in der allgemein nur Rechtssatzungen dargeboten werden; sie umfaßt die ersten vier Bußsummen und die Glosse; eine dogmatische Epoche mit dem Werk des Johannes v. Freiburg, welcher bereits theologische Begründungen anführt; eine ethische Epoche mit den PS des Astesanus und Bartholomäus; sie ist gekennzeichnet durch längere spekulative Einschübe.

Nach den literargeschichtlichen Vorbemerkungen (I) wird die Lehre der PS über Wesen (II), Wertung (III) und Vollzug der Ehe (IV) entwickelt. Gegenüber der traditionellen Entwertung des Ehevollzuges sieht man allmählich das Wesen der Ehe immer unbefangener in der Leibes-

gemeinschaft. Während in den ersten beiden Epochen der PS von den Ehegütern das bonum fidei noch rein negativ in der Vermeidung eines Ehemißbrauches gesehen wird, streicht Astesanus die positive Bereitschaft zur Pflichtleistung heraus. Er ist es auch, der auf Grund der aristotelischen Betrachtungsweise „die bisherige rein theologische Begründung des bonum prolis, die Erziehung von Gottesverehrern, durch den natürlichen Gesichtspunkt der Erziehung von brauchbaren Mitmenschen" erweitert (S. 285). Als Specificum des bonum sacramenti versteht man zunächst nur die sinnbildlich-sakramental begründete Unauflöslichkeit der Ehe, erst durch Johannes und besonders durch Astesanus wird die Mitteilung der Gnade hervorgehoben.

Im Mittelpunkt der Diskussion in der Ehelehre der PS steht die Auseinandersetzung mit der Geschlechtslust beim Ehevollzug. Erst am Ende der ersten Epoche ist die These Huguccios von der Sündhaftigkeit des lustvollen ehelichen Vollzuges überwunden. So kann Johannes v. Freiburg die eheliche Pflichtforderung als verdienstlichen Tugendakt hinstellen, vorausgesetzt, daß sie der Zeugung oder des Ehepartners wegen geschieht. „Zur Vermeidung der eigenen Unzucht bleibt sie allerdings weiterhin läßliche Sünde" (S. 286). Eine Pflichtforderung um der Lust willen gilt in der ersten Epoche als schwere Sünde, wird aber auch seit Wilhelm von Rennes als läßlich sündhaft bezeichnet. Widernatürlicher Verkehr bleibt durchgehend in allen PS als schwer sündhaft verboten.

Gestützt auf die hervorragende Arbeit seines Lehrers M. Müller über „die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts" (vgl. die ausführliche Besprechung von R. Egenter in Heft 1 S. 72 ff. dieses Jahrganges) zieht der Verfasser die Querverbindungen zur Sexualethik der übrigen großen Theologen des MA. Im Schlußkapitel (V) gibt der Verfasser noch einmal einen Rückblick auf die positiven und negativen Faktoren der Lehrentwicklung und faßt die Ergebnisse zusammen. Daß die PS aus ihrer größeren Lebensnähe und besseren Psychologie heraus allzu strenge Anschauungen lebensfremder Theoretiker übergingen, verdient als Gesamtergebnis dieser Untersuchung besonders hervorgehoben zu werden. Nach Meinung des Verfassers setzt sich in der zweiten, ja größtenteils erst in der dritten Epoche der PS eine unvoreingenommene und ausgeglichene Wertung der Ehe in der Praxis durch.

Doch gerade zu letzterem Ergebnis müssen einige Vorbehalte angemeldet werden. Der Verfasser stützt sich bei der Auswahl der PS einzig auf die wertvolle literarische Bearbeitung der PS durch J. Dietterle aus den Jahren 1903–1907 in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (vgl S. 12 Anm. 66). Damit übergeht er eine in diesen Aufsätzen noch nicht genannte Bußsumme, die nach der Raimundiana zu den weitverbreitetsten PS des 13. Jahrhunderts zu zählen ist: die Bußsumme des Magister Paulus v. Ungarn (entstanden 1219–21). Allein die Bayerische Staatsbibliothek besitzt von dieser Summe nicht weniger als 17 Handschriften. Außerdem erschien dieses Werk dreimal im Druck, wovon allerdings zwei Ausgaben spätere Bearbeitungen sind (vgl. H. Weisweiler, *Handschriftliches zur Summa de penitentia des Magister von Sankt Nikolaus*, in *Scholastik* 5, 1930, 248 bis 260). Diese Summe ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie die erste aktive Tätigkeit des Dominikanerordens in der Literatur der Buße und Moral darstellt und am 30. Mai 1221 im zweiten Generalkapitel als die Summe vorgelegt wurde (vgl. Pierre Mandonnet, *La „Summa de Poenitentia Magistri Pauli presbyteri S. Nicolai"* [Magister Paulus de Hungaria O.P. 1220 bis 21] in Baeumkers *Beiträge*, Suppl. Bd. 3, 1935, 525–544), sondern weil sie bereits für die erste, vom Verfasser als kanonistisch bezeichnete Epoche, Zeugnis gibt von einer unbefangeneren Sicht des ehelichen Vollzuges und der Geschlechtslust. So finden wir in dem Kapitel „de coitu coniugali" (nach der Ausgabe von Duellius aus dem Jahre 1723 als Kapitel 17; s. Raymundus Duellius, Miscelaneorum liber I, August. Vind. 1723, 59–83) nicht nur in den späteren Bearbeitungen dieser Summe, sondern bereits in den davorliegenden Hss. des 13. Jahrhunderts ausdrücklich hervorgehoben, daß die eheliche Pflichtforderung zur Vermeidung der eigenen Unzucht wegen keine Sünde ist. Paulus hebt seine Meinung bewußt von der Ansicht „einiger anderer" ab, welche darin eine läßliche Sünde erblicken. Auch wird in den meisten Hss. der eheliche Vollzug, insofern er Leistung des debitum coniugale ist, als verdienstlicher Akt hingestellt (vgl. den Text: „Unde notandum est diligenter, quod quinque modis cognoscit quis uxorem suam. Aut causa procreandae prolis, et tunc nullum est peccatum; aut causa reddendi debitum, et tunc non solum non peccat, imo meretur; aut causa incontinentiae vitandae, scilicet, cum praevenitur ex voluntate, et tunc est veniale peccatum secundum quosdam; ego tamen nullum credo esse peccatum propter auctoritatem Apostoli ..." So die ältesten beiden Hss: Clm. 11 338 f. 54^{r+v}; Clm. 4586 f. 7^{v}; ebenso Duellius a. a. O. f. 72. Ähnlich Clm. 12 665 f. $149^{r a}$; die Abweichungen von Clm. 9740 f. $54^{v b}$ [aus d. 15. Jh.] und von Clm. 665 f. 140^{v} „aut causa reddendi debitum et tunc non solum non peccat vir, sed etiam mulier" dürften auf Lesefehler zurückzuführen sein).

Was der Verfasser als Eigenart der Bußsummen gegenüber den Bußbüchern herausstellt (S. 3 ff., Ablösung der Bußtaxen, Hilfe für das rechte

Bußurteil und den Zuspruch, Berücksichtigung der Umstände des Sünders und der Sünde, therapeutische Sicht der Buße), gilt auch schon von einem Teil der Bußbücherliteratur der Frühscholastik. Die Bestimmung Innozenz' III., die einzelnen Sünden mit ihren Umständen zu bekennen, bildet nicht einen Anfang, sondern eher einen Abschluß der schon vorausgehenden individuellen Ausrichtung der Bußliteratur.

Einige literarische Angaben sind ungenau. Abgesehen von einzelnen Druckfehlern (S. 23 fälschlich: Alanus † 1213, besser † 1210; S. 28: Alexander v. Hales † 1254, richtig † 1245; S. 231 lies „obwohl" statt „trotzdem") wird als Todesjahr des Wilhelm v. Auxerre bald 1237 (S. 24), bald 1232 (S. 219) angegeben. Robertus Pullus ist erst um 1150 (oder 1146) gestorben, nicht aber schon 1140 (vgl. S. 177). Ebenso lassen sich näherhin die Todesjahre folgender Theologen festlegen: Roland v. Cremona † 1259 (vgl. S. 263: um 1258), Heinrich v. Gent † 1293 (S. 28: 1294), Wilhelm von Mare † 1298 (S. 28: † nach 1275). — Das Werk von Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, Breslau 1930, wird durchgehend mit falschem Titel zitiert (vgl. S. XXII, S. 3 Anm. 12).

Doch diese Kleinigkeiten sind für das Ergebnis der Arbeit ohne Bedeutung. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, wenn der Verfasser auch bei den übrigen Theologen an Stelle des Todesjahres die Abfassungszeit der in Frage stehenden Werke angegeben hätte, so wie er dies bei den Bußsummen getan hat. So sind z. B. die Angaben der Todesjahre Prepositins und Hugo v. St. Cher wertlos, da die Abfassungszeit ihrer Werke und deren Einfluß einige Jahrzehnte früher liegen.

Das vorliegende Werk jedoch besitzt seinen Wert als einer der vielen Mosaiksteine, die für die Geschichte der katholischen Moraltheologie zu legen sind. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er mit diesem Werk die wenig versprechenden kasuistischen Handbücher des Mittelalters auszuwerten begonnen hat, und sehen seinen weiteren, angekündigten Forschungen über die verschiedenen Formen der luxuria, der actus impudicitiae und über die verschiedenen Ansichten zu Tanz, Kleidung und Schauspiel (vgl. S. 33 Anm. 13) gespannt entgegen. Die kritischen Hinweise zu vorliegendem Buch — die nicht die große Arbeitsleistung herabsetzen wollen — möge der Verfasser so aufnehmen, wie er es im Vorwort mit einem Raymundzitat erwartet, als correctiones et emendationes in caritate fraterna.

München Johannes Gründel

Kirchengeschichte

Seppelt, Franz Xaver, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts.* Bd. 3: Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zu Cölestin V. München, Kösel, 1956. Gr.-8°, 648 S. — Ln. DM 36,—.

Eine wirkliche, oft genug schmerzvoll empfundene Lücke schließt der 3. Band der Geschichte der Päpste des verewigten Altmeisters, der an seinem Todestag bis auf die letzten Korrekturen fertiggestellt war und so das letzte Geschenk des Verfassers an die Wissenschaft und an die Kirche darstellt. In der vor dem Krieg erschienenen 1. Auflage des weitgeplanten Werkes konnte dieser Band nicht mehr herausgebracht werden. Das lange Liegenbleiben des Manuskriptes ist aber dem Werk zugute gekommen. Noch ausgereifter und abgeklärter, wenn man ein solches Prädikat bei dem hohen Stand der andern Bände überhaupt gebrauchen darf, erscheinen die Charakteristiken, jene kleinen Meisterwerke einer historischen Portraitkunst, noch allseitiger die Beurteilungen, noch edler und kulturgesättigter die Sprache. Der vorliegende Band schildert den Höhepunkt des mittelalterlichen Papsttums. Von den Vorgängern Gregors VII. bis zum Ende eines Traumes, aus dem Schwärmer und Idealisten mit der Abdankung Cölestins erwachten, von 1046—1294 reicht der weite Bogen der Darstellung. An Aufgaben schwierigsten Grades fehlt es dem Geschichtsschreiber dieser Jahrhunderte nicht. Der Investiturstreit, Gregor VII., Alexander III., Innozenz III., die Persönlichkeiten eines Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi, eines Barbarossa und Friedrich II. verlangen höchste Einfühlung und Gestaltungskraft, von der bei Seppelt selbstverständlichen äußersten Objektivität ganz abgesehen. Die Problematik der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst hat durch die hinter uns liegenden Jahrzehnte für den Geschichtsschreiber wie für den Leser existentielle Bedeutung gewonnen. Eine derart zuverlässige Führung, wie sie mit dem Einbau der neuesten Forschungsergebnisse hier erfolgt, ist deshalb von unschätzbarem Wert.

Wie bei den früheren Bänden ist die große Zusammenschau und die klare Gliederung zu rühmen. In der Darstellung setzt sich Seppelt da und dort mit Joh. Haller und Fr. Heer auseinander. Das Literaturverzeichnis nennt die wichtigsten Bücher und Aufsätze bis 1956. Infolge der großen Behutsamkeit des Urteils — es sei etwa auf jenes über Alexander III. und Thomas Becket verwiesen — und der gründlichen kritischen Auswertung sämtlicher Quel-

len bringen auch neueste Quellen wie die Seppelt nicht mehr zugänglichen Veröffentlichungen des Paduaner Codex mit Registern Innozenz' IV. nur ganz leichte Nuancen in unwesentlichen Dingen (S. 454: Stellung des Papstes zu den Ereignissen in Viterbo; S. 458: Itinerar), die am großen, klaren Bild auch nicht das Geringste mehr ändern können. Möge das Werk bald seine weitere Fortsetzung und glückliche Vollendung finden, um die sich Dozent Dr. Schwaiger, der auch diesem Band seine hilfreiche Hand bot, verantwortlich annehmen wird.

München Hermann Tüchle

Broutin, Paul, SJ, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle.* Tournai, Desclée, 1956. 8°, 2 Bde., 372 und 567 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Das vorliegende Werk ist eine ganz respektable Leistung und nur mit dem von G. Schreiber *Das Weltkonzil von Trient* zu vergleichen. Mit dem Unterschied freilich, daß es sich hier um die Arbeit eines einzigen Verfassers handelt, das Werk dadurch viel einheitlicher gestaltet, allerdings auch auf eine einzige Frage beschränkt ist. Diese Frage ist aber so bedeutend, daß sie für manche als das eigentliche Thema der Kirchengeschichte gilt: die Geschichte der Seelsorge. Für dieses Problem hat sich der gelehrte französische Jesuit durch seine Überarbeitung des Jedin'schen Bischofsideals der katholischen Reformation als zuständig ausgewiesen. So findet man auch in dem vorliegenden Werk ein auf besten wissenschaftlichen Grundlagen, einer umfangreichen Archivbenützung und einer fleißigen Auswertung einer zahlreichen Literatur erstelltes Gemälde eines vielfältigen und geradezu unbändig reichen pastoralen Wollens im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Keiner von den achtzehn ausgewählten Reformbischöfen gleicht dem andern, ein Franz von Sales nicht einem Kardinal Richelieu als Bischof von Luçon, ein „Hofbischof" Zamet nicht Pavillon, „dem verunglückten Heiligen" von Alet. Aber alle sind gleich in dem Bestreben, die Beschlüsse des Tridentinums langsam und ohne Skandal durchzuführen; alle beginnen mit der Reform an ihrer eigenen Person, allen sind Diözesanvisitationen und regelmäßige Diözesansynoden die großen Mittel der Erneuerung; fast alle haben gegen den Widerstand ihrer Kapitel zu kämpfen, und alle schlagen sich mit dem Problem der Heranbildung der kommenden Priestergeneration herum. Wieviel mißglückte Versuche, ein Seminar zu gründen! Nur in Bessançon wird am Ende des Jahrhunderts die für Frankreich gültige Formel gefunden. Hinter den Bischöfen aber stehen die großen geistigen Führer Frankreichs und des Auslandes. Der große Mailänder Bischof war für einen Franz von Sales das Vorbild der Pastoral. Das Oratorium, St. Sulpice und der große Heilige des Jahrhunderts, Mr. Vincent, haben viele andere von diesen Bischöfen geformt, die den großen Bischofsversammlungen ihren Geist aufdrückten. Neben den direkten Versuchen zur Reform der Kapitel und zur Wiedereinführung eines gemeinsamen Lebens des Klerus, die zur Bildung bekannter und berühmt gewordener Kongregationen führten, geht die stille, unauffällige Beeinflussung durch die Ideen und Bücher neben her.

Alles Menschliche ist freilich Stückwerk. Auch die Reform des 17. Jahrhunderts blieb unvollkommen und unvollendet. Sie konnte das ganze Benefizienwesen in Frankreich nicht aufheben, sie konnte nicht gegen den Stachel der königlichen Herrschaft in der Kirche ausschlagen, sie wurde gestört durch die Spannungen zwischen den Bischöfen und den Orden und nicht zuletzt durch den von den Jansenisten übersteigerten Rigorismus. Auch mag der Klerus, den dieses Jahrhundert bildete, zu sehr auf Gebet und Predigt, aber zu wenig für spekulativ-theologische Fragen eingeschult gewesen sein. Auf jeden Fall zeigt das mit großem Charme und reifer Kritik geschriebene Buch die erstaunliche religiöse Lebenskraft des Landes unmittelbar nach den Reformationswirren und den Schrekken der Religionskriege und ist ein wichtiger Beitrag zum Vergleich der gleichzeitigen deutschen Verhältnisse wie auch zum Verständnis des heutigen katholischen Lebenswillens in unserem westlichen Nachbarland.

München Hermann Tüchle

Conrad, Walter, *Der Kampf um die Kanzeln.* Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit. Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1957. 8°, XV und 152 S., 18 Bildtafeln. — Ln. DM 12,80.

Schon beim ersten Durchblättern spürt der Leser, daß er in dem angezeigten Werk einem wertvollen Beitrag zur kommenden Geschichte des Verhältnisses des Dritten Reiches zu den Kirchen begegnet. Da die Urkunden darüber erst zu einem kleinen Teil veröffentlicht sind, werden Erinnerungen eines leitenden Beamten im Reichsinnenministerium aus den ersten Jahren der Hitlerzeit und die beigegebenen Dokumente (vor allem zwei Entwürfe zu den Ausführungsbestimmungen von § 31 des Konkordates) dankbar begrüßt. Dies um so mehr, als die Erinnerungen von einem durch und durch sachkundigen, gerechten und den Kirchen gegenüber wohlwollenden Manne stammen. Der protestantische Verfasser sucht auch die Anliegen und Sorgen der katholischen Kirche in jenen Jahren zu verstehen, wenn er auch in erster Linie als Beamter, d. h. als Diener seines Staates die Dinge sieht und zu bewältigen sucht. Der Widerstand, den sein Ministerium gegen die Reichskirchenpläne Hitlers leistete, war aber

weithin sein Werk und sein Verdienst. Die Darstellung bleibt immer ruhig und beherrscht, auch wenn man bei der Behandlung des Kirchenkampfes die ganze persönliche Anteilnahme nachzittern spürt. Über die Konkordatsverhandlungen von 1926 und 1933 und die späteren Verhandlungen zwischen Reich und Kurie ist einiges Neue zu lesen. Manche Bemerkung darf sich auch die heutige Kirchenpolitik ins Stammbuch schreiben. Die Rechtfertigung Buttmanns, dessen Handakten ausgewertet werden, wird noch durch andere Quellen Bestätigung finden müssen. Einige Bemerkungen über katholische Dinge sollten geändert werden. Ob man von einem Strukturwandel der katholischen Kirche 1870 (S. 3) sprechen darf, ob Ehefragen für die Auslösung des Kulturkampfes so entscheidend waren (S. 53)? Dagegen ist die Bemerkung über die Auswucherung des katholischen Vereinswesens (S. 72) zutreffend. Als Druckfehler darf wohl auf S. 3 1317 in 1517 verbessert werden. Rorschach am Bodensee wird konsequent falsch geschrieben. Ein ausführliches Inhalts- und ein sorgfältiges Namensverzeichnis helfen das wertvolle Buch leicht auswerten.

München Hermann Tüchle

Ambrosius Catharinus Politus, O. Pr., *Apologia pro veritate.* Herausgegeben von Josef Schweizer und August Franzen. (Corpus Catholicorum, Bd. 27.) Münster, Aschendorff, 1956. Gr.-8°, XXVIII und 372 S. — Kart. DM 31,25.

Das *Corpus Catholicorum* hat seit dem Krieg an seiner Aufgabe, die Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung herauszugeben, erfolgreich weiter gearbeitet. Nach der Edition des Schlußteiles des „Malleus" Johann Fabri's legt die Gesellschaft nun die von dem 1952 verstorbenen württembergischen Pfarrer J. Schweizer besorgte Hauptschrift des italienischen Kontroverstheologen A. Catharinus vor. Sie war beim Herausgeber in guten Händen. Der kritische Text wurde nach dem Florentiner Druck von 1520 gefertigt, der gegenüber der Wiener Ausgabe von 1521 wohl der ursprünglichere ist und anscheinend auch weitere Verbreitung fand. Wenn Schweizer die einzelnen noch vorhandenen Exemplare der ersten Drucke aufzählt, würde freilich auch interessieren, über welche Vorbesitzer die Bücher in die angegebenen Bibliotheken kamen. Es wäre damit einiges über die Fernwirkung der Apologie gesagt, die ja auch von Emser 1524 in einem Auszug neu in den Kampf der Meinungen hereingeworfen wurde. Der Text wird mit der beim *Corpus Catholicorum* gewohnten Sorgfalt wiedergegeben. Besonders wertvoll erscheint das erste Kapitel der Einleitung aus der Feder von A. Franzen, der nach dem Tode Schweizers das Werk zu treuen Händen übernommen hat. Die Biographie, die Franzen vorlegt, bringt das Neueste über den Sienesen Catharinus, der als Professor der Rechte seine Laufbahn begann und erst im Alter von 33 Jahren in Florenz bei den Dominikanern eintrat. Wenn er als Novize im Kloster Savonarolas, den er neben Thomas zu seinen Gewährsmännern zählt, sich in hohem Auftrag mit den Angriffen Luthers auf den Primat und die Autorität der Kirche auseinandersetzt, ohne die andern angegriffenen Lehrsätze außer acht zu lassen, so ist wohl von dem Juristen eine solide und korrekte Benützung der Schriften Luthers, von dem Dominikaner in San Marco eine echte persönliche Auseinandersetzung mit den Problemen, von dem Autodidakten in der Theologie freilich nicht die letzte theologische Durchdringung zu erwarten. Die Apologie aus seiner Feder wollte den Mönch von Wittenberg nicht gewinnen, sondern ihn als Häretiker erweisen. Das ist Catharinus offensichtlich gelungen.

München Hermann Tüchle

Kirchenrecht

Jullien, Andrea, *Cultura cristiana nella luce di Roma.* Per guidicare umanamente. Roma, Desclée & Ci, 1956. Gr.-8°, 110 S. — Kart. Lire 600,—.

Der berühmte Dekan der römischen Rota hat die vorliegende Schrift zunächst für die an der Rota Studierenden bestimmt, aber dann für alle Studenten und Wahrer des kanonischen Rechts veröffentlicht und allen Kollegen in der Rechtsprechung gewidmet.

Um ein menschenwürdiges Urteil fällen zu können, hat der kirchliche Richter eine wahre menschliche und christliche Bildung nötig. Diese wird vorbereitet durch eine religiöse und klassisch-humanistische Erziehung, wozu ein gediegener Religionsunterricht, das Studium der Geschichte, der Mathematik und der Naturwissenschaften sowie die Vermittlung gründlicher Kenntnisse in der lateinischen Sprache und der heimatlichen Volkssprache mit ihrer Grammatik gehört. Als großes Übel wird das Zurückgehen der lateinischen Sprachkenntnisse beklagt. Die Spätberufenen müssen durch eine ausreichende Ausbildung das bisher Versäumte nachholen. Jullien schätzt den Wert der klassisch-humanistischen Bildung sehr hoch und verteidigt sie gegen Anklagen. Er verlangt für den kirchlichen Richter und Anwalt ferner genügende Kenntnisse in der Philosophie, besonders in der Metaphysik, welche die Grundlage

für die Rechtsordnung festigt, in der Logik, welche den Syllogismus, die Grundlage für das richterliche Urteil, lehrt, und in der Psychologie, die den Menschen in seiner ganzen seelischen Wirklichkeit erfaßt.

Selbst nach Beendigung des Lehrgangs in der Theologie und im kanonischen Recht ist das Studium noch nicht als ganz abgeschlossen anzusehen, sondern tut noch eine weitere Fortbildung not. Die rechtliche Bildung soll sich auch auf das Naturrecht, das römische Recht, das staatliche Recht und die Rechtsgeschichte erstrecken. So bildet sie ein Gegenmittel gegen ein Absinken der beruflichen Leistung. Als Mittel zur Hebung der Allgemeinbildung empfiehlt Jullien Konferenzen und Akademien, Zeitungen und Zeitschriften sowie Reisen, als Stoff zur Vertiefung die Heilige Schrift, das Wort der Päpste und die Werke der Weltliteratur. Er selbst zitiert häufig die Ansprachen Pius' XII. und die Schriften Ciceros.

In einem eigenen Kapitel *Nella luce di Roma* wird begeistert der besondere Wert herausgestellt, den gerade Rom für die Pflege der christlichen Persönlichkeit besitzt. Das römische Denken und Fühlen wird belebt durch die ganzen Studien, die Erfahrungen des täglichen Lebens, die christlichen und weltlichen Baudenkmäler, die religiösen Feierlichkeiten, die alten Basiliken und nicht zuletzt durch die Gegenwart des Stellvertreters Christi. Der Hof im Palast der Cancelleria wird als Muster für die debita proportio aufgezeigt, wie sie auch in der kirchlichen Rechtssprechung herrschen soll. Jullien schließt seine Ausführungen mit dem Wunsch an die jungen kirchlichen Richter und Anwälte: „Mit eurer Rechtschaffenheit, mit tiefem rechtlichem Wissen und feiner richterlicher Erfahrung, mit eurer ausgedehnten christlichen Bildung sollt ihr eine lebendige Verteidigung der Wahrheit und Gerechtigkeit in der Kirche Gottes sein." Im Anhang würdigt er noch die Bedeutung des dreijährigen Studiums an der Rota und gibt Belege für den Grundsatz, der den kirchlichen Richter stets leiten soll: „Solum Deum prae oculis habere."

Die interessante Schrift des Dekans der Rota legt ein beredtes Zeugnis ab von der ganzen Weite des römisch-katholischen Geistes, die für den kirchlichen Richter und Anwalt eine möglichst vielseitige Bildung fordert.

München Karl Weinzierl

Liturgiewissenschaft

Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. lat. 257). In: Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes II. In Verbindung mit Leo Eizenhöfer OSB und Petrus Siffrin OSB hrsg. v. Leo Cunibert Mohlberg OSB. Rom, Herder, 1957. Gr.-8°, XXVI und 107 S., mit 6 Tafeln. — Brosch. DM 24,80.

Nachdem 1955/56 das Sacramentarium Veronense (Leonianum) die Series maior der Fontes eröffnet hatte, liegt nun bereits ein zweiter Band liturgischer Dokumente vor als reife Arbeit langjähriger Forschung, und langjähriges oft ungeduldiges Warten sieht sich belohnt. Gehört doch das sog. Missale Francorum zu den besonders aufschlußreichen Quellen abendländischer Liturgiegeschichte.

Nach der gelehrten Einleitung, die allseitig über das Ms. Vat. Reg. lat. 257 unterrichtet, folgt die mustergültige Textausgabe mit kritischem Apparat. Sechs Beigaben erhellen den gebotenen Text. Zunächst lassen Übersichten die Beziehungen erkennen, in denen das Missale Francorum zu den übrigen lateinischen Sakramentaren steht. Es stellt sich heraus, daß der überwiegende Teil des Formelmaterials als römisch und hier wiederum gelasianisch ist. Aus dem römischen Material wurden neue Gebilde geformt. Nicht selten verraten die Überschriften, daß der Gesamtaufbau dieser Messen wenigstens teilweise noch gallikanisch war. Man wird dieses gallikanische Gefüge wohl in weiterem Umfang annehmen dürfen, als es die Herausgeber tun. Das Ergebnis paßt als Ganzes in die Zeit, der die meisten Autoren das Sakramentar zuschreiben, in den Anfang des 8. Jahrhunderts, und an den Ort, wo es meist lokalisiert wird, nach Poitiers. — Eigene Beigaben behandeln den Weiheritus und den höchst interessanten Kanon actionis. — Besonderen Dank verdient die Zugabe zweier Fragmente: des Berliner Doppelblattes eines Sakramentars aus Regensburg und des dazugehörigen Kalenderfragmentes der Gräfl. Walderdorffschen Bibliothek zu Regensburg. — Einen hohen Grad der praktischen Verwendbarkeit in der wissenschaftlichen Arbeit liefert das mustergültige Verzeichnis der Formeln und ein Namen- und Sachregister. — Große Hoffnungen erweckt die Ankündigung weiterer Textausgaben auf dem Umschlagblatt.

München Joseph Pascher

Bergmann, B., *Werkbuch zum deutschen Kirchenlied.* Freiburg, Christophorus-Verlag, 1954. 8°, 286 S. — Kart. DM 10,90.

Die Neuauflage des 1939 von der Gestapo beschlagnahmten und eingestampften Werkbuchs, das nach einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des deutschen Kirchenliedes Hinweise und Anregungen zum Einüben der Lieder und zahlreiche brauchbare Liedeinführungen gibt, ist begrüßenswert. Jeder Seelsorger

weiß um die echten religiösen Werte, die im geistlichen Volkslied den Gemeinden vermittelt werden können. Die Geschichte der Seelsorge im deutschen Sprachgebiet macht jede Diskussion über die pastorale Bedeutung des deutschen Kirchenliedes überflüssig. Es wäre bedauerlich, wenn durch die heftigen Kontroversen über das sogenannte „Deutsche Amt" die Pflege des deutschen Kirchenliedes Schaden leiden würde. Es scheint deshalb angebracht, den gegenwärtigen Stand der Frage in Kürze darzustellen. Am 24. Dezember 1943 erklärte das Staatssekretariat Seiner Heiligkeit auf das Bittgesuch des damaligen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kard. Bertram: „Prae oculis habentes quae tu ipse scribebas de Missa cantata iuncta cum populi cantu in lingua germanica (vulgo: deutsches Hochamt), Patres petitionem istorum Episcoporum admiserunt ita videlicet ut hic tertius modus per Germaniam iam a pluribus saeculis florens benignissime toleretur." Nehmen wir den Text des Gesuches hinzu, dann ergibt sich 1. daß Gesuch und Antwortschreiben den Pfarrgottesdienst betreffen, 2. daß das „Deutsche Amt" für die Gegenden erlaubt wird, wo es bereits seit Jahrhunderten in Übung ist, 3. daß in Gesuch und Antwortschreiben von einem gesanglichen Vortrag des Ordinarium oder des Proprium nicht die Rede ist. Das Dekret des Hl. Offiziums vom 29. April 1955 ist deshalb keine Einschränkung im strengen Sinne, sondern lediglich eine Erklärung des im Bittgesuch Kard. Bertrams und im Antwortschreiben des Staatssekretariates vorliegenden Tatbestands. Es widerspricht der 1943 gestatteten Tolerierung des „Deutschen Amtes" keineswegs, wenn das Hl. Offizium bestimmt, daß das „Deutsche Amt" 1. bei allen Pontifikalämtern, Levitenämtern, Ämtern in Seminarien, Konvents-, Kathedral- und Kollegiatsämtern verboten ist und 2. daß beim „Deutschen Amt" Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus mit Benedictus, Agnus Dei in deutscher Paraphrase, also nicht in deutscher Übersetzung, vom Volk gesungen werden dürfen, während das Proprium in lateinischer Sprache gesungen werden muß. Auch die Enzyklika Musicae Sacrae Disciplinae schafft keinen neuen Tatbestand, wenn sie betont, daß die liturgischen Texte nicht in deutscher Übersetzung gesungen werden dürfen (firma tamen lege qua statutum est ne ipsa verba liturgica vulgari lingua canantur, quemadmodum supra cautum est).

Jeder besonnene Förderer des deutschen Kirchenliedes wird mit dem Herausgeber des vorliegenden Werkbuchs darin übereinstimmen, daß der eigentliche Gesang der Kirche der Gregorianische Choral ist, dessen intensive Pflege durch das deutsche Kirchenlied keinesfalls vernachlässigt werden darf. Die bisherigen zweifelhaften Erzeugnisse deutscher Gregorianik erleichtern überdies die Zustimmung zu den Vorschriften des Hl. Offiziums und der Kirchenmusikenzyklika, durch die, das sei noch einmal betont, weder die Pflege des deutschen Kirchenliedes noch die Pflege des „Deutschen Amtes" beeinträchtigt werden.

Freiburg i. Br. Walter Dürig

Gesellschaftslehre

Häring, Bernhard, *Macht und Ohnmacht der Religion.* Religionssoziologie als Anruf. Salzburg, Otto Müller Verlag, o. J. (1956). 8°, 447 S. — Ln. DM 14,70.

Der Moraltheologe der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars/Inn legt in seinem neuen Werk *Macht und Ohnmacht der Religion,* an dem auch sein Ordensbruder Dr. V. Schurr mitgearbeitet hat, eine Religionssoziologie vor. Nachdem Deutschland einmal führend auf diesem Gebiet gewesen ist, kehrt auf dem Umweg über die angelsächsischen Länder und Frankreich dieser junge Wissenszweig durch einige neuere Untersuchungen wieder zu uns zurück. Unter ihnen verdient das Werk von P. Häring besonders genannt zu werden, weil es den Anschluß an die religionssoziologische Forschung zu gewinnen sucht und einen tiefen Einblick in die religionssoziologische Problematik gewährt. Es ist dem Autor zu danken, daß er die Religionssoziologie von der Theologie her angeht und neben dem theoretischen einen praktischen seelsorgerisch-missionarischen Zweck verfolgt, indem er die „Weiterentwicklung der religionssoziologischen Wissenschaft" betreibt und zugleich die „Fruchtbarkeit dieser theologisch unterbauten Disziplin für die Pastoralwissenschaften aufweist" (17).

Im Gegensatz zur empirischen Soziologie und zur „voraussetzungslosen" Wissenschaft schickt Häring im ersten Teil seiner Arbeit eine theologische Propädeutik voraus und schafft damit eine theologische Basis. Im zweiten Teil werden als Kernprobleme die Beziehungen zwischen der Religion und den sozialen Faktoren der Elite und Masse, des Staates und der Politik, der Wirtschaft, der Kultur und des Zeitgeistes dargelegt. Im dritten Teil wird an Hand einer soziographischen Bestandsaufnahme und deren Auswertung gezeigt, wie man die Religionssoziologie in den Dienst der Pfarrseelsorge stellen kann. (Diesem Anliegen dient auch die Schrift von N. Greinacher, *Soziologie der Pfarrei,* Freiburg-Colmar, 1955.)

Das Werk von Häring will als Einführung in die religionssoziologischen Probleme gewertet werden, wie es der Untertitel *Religionssoziologie als Anruf* zum Ausdruck bringt. Darin

liegen der Wert des Buches und seine Grenzen. Es zeigt eine Fülle von Fragen auf, die noch der näheren Untersuchung bedürfen und einen Anruf darstellen, ihnen nachzugehen, um sie sowohl für die Wissenschaft als auch für die praktische Seelsorge fruchtbar zu machen. Die öfter wiederkehrende Wendung „religiöse Soziologie" (18, 23, 51, 52) dürfte man wohl zweckmäßiger durch die herkömmlichen Ausdrücke „Religionssoziologie" oder „Soziologie der Religion" ersetzen.

Bamberg Josef Mörsdorf

Förster, Friedrich Wilhelm, *Politische Ethik*. Recklinghausen, Paulusverlag, 1956. Vierte neubearbeitete und erweiterte Auflage. 8°, 344 S. — Ln. DM 19,80.

Wohl zu keinem Zeitpunkt war eine Neuauflage der *Politischen Ethik* des bekannten Sozialpädagogen Friedrich Wilhelm Förster berechtigter als im gegenwärtigen Augenblick, in dem die Politik sich vor nie gekannte Aufgaben gestellt sieht, die sie mit den bisherigen traditionellen Mitteln nicht mehr zu bewältigen weiß.

Die Neuauflage stellt eine wesentliche Umarbeitung und Erweiterung des Werkes dar, die vor allem dadurch bedingt ist, daß das Problem Politik und Ethik aus der Sicht der durch den zweiten Weltkrieg geschaffenen politischen Verhältnisse behandelt wird. Namentlich wird der West-Ost-Konflikt einer eingehenden historischen Untersuchung unterzogen, die zurückgreift auf den Gegensatz von West-Rom und Ost-Rom und von daher die heutige Spaltung der Welt nicht nur in politischer, sondern auch in soziologischer Hinsicht zu erklären sucht: Der Westen, aufgebaut auf dem durch Cicero begründeten, durch Augustinus verchristlichten und durch die Scholastik ausgestalteten römischen Naturrechtsgedanken, hat zum soziologischen Prinzip die Demokratie, deren innerster Kern die Achtung vor der persönlichen Würde des Menschen ist. Der Osten, schon in der ausgehenden Antike durch Wiederaufnahme des griechisch-aristotelischen Polis-Gedankens in Verbindung mit der aus dem Orient übernommenen Kaiseridee das Individuum restlos dem Staat einordnend, begründete im Byzantinismus eine Theokratie, die durch Ineinssetzung von weltlicher und göttlicher Macht den Menschen einem totalitären Anspruch auslieferte; diese Tradition wurde von Moskau, dem „dritten Rom" in der Zeit des Zarismus weitergeführt und im Bolschewismus zur extremsten Verwirklichung gebracht.

So stehen sich heute West und Ost in einem durch eine mehr als eineinhalbtausendjährige geschichtliche Entwicklung gewordenen unversöhnlichen Gegensatz gegenüber, ausgerüstet mit militärischen Mitteln, die es beiden Gegnern erlauben, die gesamte Menschheit zu vernichten.

Auf dem Hintergrund dieser historisch gewordenen Situation zeigt der Verfasser auf, daß die Politik in der durch Macchiavelli begründeten Form, die jede Beziehung zur Ethik negiert und sie einzig dem Grundsatz des Augenblickserfolges unterstellt, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, sollte die Menschheit sich nicht selber auslöschen. Schon um der Selbsterhaltung der Menschheit willen müssen darum auch im politischen Leben wieder objektive sittliche Normen anerkannt werden, deren innerstes Prinzip die Gerechtigkeit ist und die letztlich fundiert sind im Religiösen. „Die politische Ethik hat mehr als je eine gewaltige Aufgabe in der Zusammenordnung getrennter Welten und Interessen zu erfüllen; aber damit die zusammengeführte Welt nicht zum kollektiven Tiere werde, durch das die Person verschlungen wird, ist die Religion ganz unentbehrlich, weil nur sie den Menschen vor der sozialen Versklavung zu retten weiß. Sie vollbringt diese Aufgabe nicht bloß durch ihren Ruf an den persönlichen Menschen, sondern nicht weniger durch die göttliche Würde, die sie jeder mit ihr fest verbundenen irdischen Ordnung verleiht und die nunmehr nicht bloß im Namen der politischen Technik und der kollektiven Disziplin redet, sondern als Verwalterin geistiger Werte und überirdischer Zielsetzungen erscheint" (S. 298).

Förster gibt sich aber nicht der Illusion hin, daß die Forderungen der sittlichen Ordnung allein genügen, die Menschheit wieder auf den rechten Weg zu bringen und auf ihm zu halten; die sittliche Ordnung bedarf eines mächtigen Schutzes. So lehnt Förster — im Gegensatz zu früher — den unbedingten Pazifismus ab, ja sieht in ihm sogar eine Hauptursache der Kriege, da durch die versäumte Rüstung auf der einen Seite die Gegenseite erst recht zur Gewalttat verführt wird. „Ein falscher und abstrakter Pazifismus, der von der menschlichen Natur nichts versteht, (ist) dafür verantwortlich, daß Millionen von Menschenleben vernichtet und daß beinahe unheilbare Verwüstungen und Zerstörungen deshalb verursacht werden konnten, weil weite Kreise der durch Krieg bedrohten Völker sich durch zahlreiche gefährliche Illusionen davon abhalten ließen, rechtzeitig die nötige Defensive bereitzustellen" (S. 273). In diesem Zusammenhang vertritt der Verfasser auch die These: „Es gibt keine internationale Abrüstung ohne vorhergehenden, unbedingt vertrauenswürdigen Friedensschluß" (S. 275).

Ist diesen Gedankengängen durchaus beizupflichten, so scheint der Verfasser doch in Bezug auf die moderne Demokratie eine allzu optimistische Haltung einzunehmen und ihren spezifisch christlichen Gehalt zu überschätzen.

Schon der Ausgangspunkt der modernen Demokratie, die französische Revolution, dürfte allzu günstig beurteilt sein, wenn man ihre Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit „dem wahren Geist der religiösen Tradition Europas" weit näher stehen läßt, „als es alle (durch sie) bedrohten Privilegien waren" (S. 122), und „jenen Protest des französischen Genius" als „eine weltgeschichtliche Tat ersten Ranges" bezeichnet (S. 198). Die Behauptung, daß die neuere demokratische Bewegung „ihre allertiefste Kraft dem Christentum" verdanke (S. 189), verkennt die Tatsache, daß ihr Grundprinzip, die Volkssouveränität, gemäß welcher alle Gewalt vom Volke ausgeht, der christlichen Staatslehre widerspricht und eine Frucht der Aufklärung (Rousseau) ist, deren subjektives Naturrecht mit der objektiven Ordnung des christlichen Naturrechts nicht das geringste zu tun hat. Diese Demokratie, die durch die französische Aufklärung und die durch diese heraufgeführte französische Revolution inauguriert wurde, steht in ihrer politischen Konzeption völlig auf dem Standpunkt Macchiavellis mit seiner Verabsolutierung des Staatszweckes; statt Staat steht hier nur das Volk. Das Christliche in der Demokratie, die Achtung vor der persönlichen Würde des Menschen, ist kein Spezifikum der Demokratie, sondern eignet jeder Staatsauffassung, die Staat und Volk unter Gott und seine sittliche Ordnung stellt, und kann daher in jeder naturrechtlich gültigen Staatsform verwirklicht sein, wie andererseits gerade auch die Demokratie nach dem Beispiel der „Volksdemokratien" des Ostens diese Würde vernichten kann. Es ist also hier wohl zu unterscheiden zwischen Demokratie und christlicher Staatsauffassung. Nach der christlichen Staatslehre kann nicht eine bestimmte Staatsverfassung als die allein gültige hingestellt werden, sondern jede hat sich im Rahmen der naturrechtlichen Ordnung an den jeweiligen historisch-politischen Gegebenheiten eines Volkes auszuweisen.

Auf einen kleinen Irrtum auf S. 143 sei noch hingewiesen: Nicht Leo XIII., sondern Leo III. hat am Weihnachtsabend des Jahres 800 in der Peterskirche zu Rom die Krönung Karls des Großen vorgenommen.

Trotz der angeführten Aussetzungen ist die Neuauflage von Försters *Politischer Ethik* im gegenwärtigen Augenblick nur zu begrüßen. Nicht nur die klare Forderung, daß der Staatsmann genau wie der Privatmann, ja sogar noch mehr als dieser, das Sittengesetz zu achten hat (S. 53), und die eindeutige Feststellung, daß, was moralisch falsch ist, auch politisch nicht richtig sein kann (S. 21), gilt es zu beherzigen, sondern auch die daraus sich ergebende Folgerung, daß die Religion als die letzte Grundlage des Sittengesetzes, und demnach auch ihre gesellschaftliche Gestalt, die Kirche, bestimmende Kraft besitzen für das politische Leben. Wer die Einflußnahme der Kirche auf die Politik als „politischen Katholizismus" oder „Klerikalisierung der Politik" abtut, stellt sich — darüber läßt Försters Buch keinen Zweifel — auf den Standpunkt Macchiavellis, der den Bereich des Politischen aus dem Sittlichen und Religiösen herausgerissen und damit den Zerfall der mittelalterlichen abendländischen Völkergemeinschaft besiegelt hat, dessen Ergebnis heute der menschheitsbedrohende Gegensatz zwischen West und Ost ist.

Freising Jakob Fellermeier

Katechetik

Dreher, Bruno, und Strittmatter, Hans Dieter, *Bildkommentar zum neuen Katechismus.* Werkbuch zum Wandtafelzeichnen. Freiburg, Verlag Herder, 1957. Querformat 21×29,5 cm, X und 117 S. — Kart. DM 12,80.

Genau so, wie eine Katechese ohne umfangreiche Tafelanwendung meist nur eine über die Kinder hinrauschende, aber rasch vertrocknende Sünd-Flut von Worten ist, so wird das angeschriebene Wort, der thematisch hingestellte Merksatz noch öfter durch eine Zeichnung erweitert, vertieft, veranschaulicht werden müssen. (Vor allem werden viele Katecheten schon deshalb zu ihr die Zuflucht nehmen, weil es ihnen weniger Anstrengung kostet, eine verständliche Zeichnung zustande zu bringen, als sich um eine Schrift zu bemühen, die der Klassenstufe eigentümlich ist.)

In Wirklichkeit aber ist das Tafelzeichnen selbstverständlich von viel größerem, tieferem, innerlich viel mehr berechtigtem Wert, erst recht im Zusammenhang mit der unterrichtlichen Arbeit mit dem Neuen Katechismus. So ist auch der Bildkommentar von Dreher und Strittmatter zweifellos sehr wertvoll. Ganz lesens- und beachtenswert die Einleitung, die das Grundsätzliche zur Notwendigkeit, zur Berechtigung, zur gewählten Form und Benützung angibt.

Wir erfahren die nicht nur für die Zeichnung, auch sonst für die Predigt und Katechese selbstverständliche, wenn auch wenig ausgenützte Wahrheit, daß ein Thema unter wechselnden Gesichtspunkten für verschiedene Fragestellungen verwendet werden kann. (Ziff. 7!); daß die Schüler durch die Zeichnung an der Wandtafel inspiriert, nicht blockiert werden dürfen (Ziff. 8!); daß der Bildkommentar nicht dazu geschaffen sein will, daß in jeder Stunde gezeichnet werden müßte (Ziff. 11!); daß die

Möglichkeit der freien Behandlung, Ausgestaltung oder auch Vereinfachung in den Bildern ebenso gelegen sei, wie im ganzen Aufbau der Lehrstücke im Katechismus.

Die Bilder selbst setzen beim Katecheten eine Menge voraus; er muß sich unter strengster Ablehnung des Zufalls oder auch ohne Vertrauen auf eine augenblickliche Inspiration die Disposition der Zeichnung ebenso klar-gelegt und überlegt haben wie die Phasen der Zeichnung; er muß sich außerdem die Kunstform dieser Vorlagen technisch aneignen können.

Während die Zeichnungen im NK den Versuch erkennen lassen, durch Ausgestaltung des menschlichen Antlitzes Gedanken oder seelische Haltungen darstellen zu wollen, verzichten die Zeichnungen von D–St stets auf die Ausgestaltung des Antlitzes und vollziehen ihre Aussage durch Konzentration der Haltung, der Attribute und der Gesamtkomposition. Sie kommen naturgemäß damit dem zeichnerischen Vermögen des Katecheten oder des Kindes entgegen; sie bannen die Gefahr der naheliegenden Fehldeutung; sie nähern sich stark der Grundtendenz der modernen, darstellenden Kunst, weniger eine Aussage, denn eine Anregung zur Deutung der Seelenhaltung zu sein. Gleichwohl möchte man versucht sein, zu manchen Zeichnungen Zweifel zu äußern, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß die andersgeartete Ansicht der Verfasser unrichtig sein müsse. Der Hauptzweifel wird wohl in der Vielgestaltigkeit der Bilder liegen, die den Katecheten zwingen wird, fast immer die auch von den Verfassern einkalkulierten Vereinfachungen auszudenken. Es ist klar, daß nicht jede Vorlage jeden Katecheten, jede Schulklasse, jede unterrichtliche Situation in gleicher Weise ansprechen kann; es verbietet sich damit von selbst, die Vorlage ohne persönliche, selbständige Überlegung plagiatorisch zu übernehmen. Selbst einem gewandten Beherrscher der Linienführung wird es kaum möglich sein, in den 5 bis 8 Minuten seiner Zeichenarbeit Bilder zu fertigen, wie Lehrstückbild: 9, 17 (!), 20, 23, 29, 34 (!), 44, selbst 59b, 78, 94.

Andererseits muß sich der Katechet selbst die Schwierigkeit vor Augen halten, aus Bildern, wie u. a. 81–83, 120, den rein geistigen Gehalt schaubar und erkennbar zu machen; die Bilder 15, 60, 74, 80, 130 werden wohl erst durch die Farben im Merkheft der Kinder zur kompositionellen Klarheit werden. Eine gewisse Gefahr mag für das Haftenbleiben in der Seele des Kindes die thematische Vielgestalt sein; diese ist aber nicht wesentlicher Art. Eine Vorlage muß immer Überreiches bieten. Die Auswahl und manche Richtigstellung der Reihenfolge muß der Katechet treffen. Das Seil beim Bett des Gichtbrüchigen (25), die leuchtenden Strahlen beim Teufel (62), die häufige Anordnung der biblischen Vorbilder auf der rechten Bildseite (u. a. 34a, 45, 60, 98) könnten in einer Neuauflage anders gezeichnet werden.

Auf alle Fälle wird der große Wert dieses Bildkommentars vor allem darin liegen, daß er in seiner reichen Fülle von Gedanken und Anregungen die Möglichkeit bietet, die Katechesen des gleichen Lehrstückes auf manche Jahre hinaus ohne ermüdende Wiederholung zu bieten.

München Hubert Pöhlein

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Albright, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity.* Monotheism and the Historical Process. Second Edition. Garden City, N. Y., Doubleday & Company, 1957. Kl.-8°, VIII und 432 S. – Kart. $ 1,45.

Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger.* Zweite, erweiterte Auflage. Zürich und Freiburg i. Br., Atlantis, o. J. 8°, 227 S. – Brosch. DM 7,80; Ln. DM 10,80.

Auer, Johann, und Volk, Hermann (Herausgeber), *Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Michael Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern. München, Karl Zink Verlag, 1957. Gr.-8°, XXXII und 956 S. – Brosch. DM 48,–.

Becker, Karl, und Siegel, Karl-August, *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche.* Ein Werkbuch. Frankfurt am Main, Knecht, 1957. 8°, 371 S. – Ln. DM 10,80.

Blanchard, Pierre, *Jacob et l'ange.* In der Sammlung: Études Carmélitaines. Bruges, Desclée De Brouwer, 1957. 8°, 234 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Blondel, Maurice, *Logik der Tat.* Aus der „Action" von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter Henrici. (Sigillum 10.) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957. Kl.-8°, 110 S. – Kart. DM 4,80.

Burghardt, Walter, SJ, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* (Studies in Christian Antiquity. Edited by Johannes Quasten. No. 14.) Woodstock, Maryland, Woodstock College Press, 1957. Gr.-8°, XVI und 194 S. – Brosch. $ 3,–.

Burrows, Millar, *Die Schriftrollen vom Toten Meer.* Aus dem Amerikanischen übertragen von Friedrich Cornelius. München, Beck, 1957. Gr.-8°, VIII und 379 S. Mit 9 Abb. auf 8 Tafeln und 2 Karten. — Geh. DM 20,—; Ln. DM 24,—.

Diepen, H. M., OSB, *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie.* Textes et études théologiques. Bruges, Desclée De Brouwer, 1957. 8°, 115 S. — Brosch. 105,— fr. b.

Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren.* Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka. (Sigillum 7.) Einsiedeln, Johannes Verlag, o. J. Kl.-8°, 112 S. — Kart. DM 4,80.

Engel, Josef, und Klinkenberg, Hans Martin (Herausgeber), *Aus Mittelalter und Neuzeit.* Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Bonn, Hanstein, 1957. Gr.-8°, VIII und 395 S., mit 8 Bildtafeln. — Ln. DM 19,50.

Flatten, Heinrich, *Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht.* Paderborn, Schöningh, 1957. 8°, 77 S. — Kart. DM 6,—.

Frankl, Viktor E., *Theorie und Therapie der Neurosen.* Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Wien-Innsbruck, Urban & Schwarzenberg, 1956. Gr.-8°, VIII und 200 S. — Ln. DM 24,—.

Groner, Franz (Herausgeber), *Kirchliches Handbuch.* Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands. Band XXIV: 1952—56. Köln, Bachem, 1956. 8°, XIV und 512 S. — Ln. DM 29,50.

de Groot, Adrian, SVD, *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35).* Eine biblisch-theologische Studie. Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1956. Gr.-8°, XVI und 130 S. — Brosch. DM 7,80.

Gruehn, Werner, *Die Frömmigkeit der Gegenwart.* Grundtatsachen der empirischen Psychologie. (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, 1. Bd. Hrsg. v. Gerhard Clostermann.) Münster, Aschendorff, 1956. Gr.-8°, XIV und 590 Seiten. — Kart. DM 27,90; Ln. DM 30,—.

Haug, Hans, und andere, *La Cathedrale de Strasbourg.* Strasbourg, Éditions des Dernières Nouvelles, 1957. 4, 149 S. und 185 Bilder auf 120 Tafeln. — Preis nicht mitgeteilt.

Hick, Ludwig, CSSR, *Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit.* (Kirche und Volk, V. Hrsg. v. Hieronymus Fenyvessy OP.) Köln, Amerikan.-Ungar. Verlag, 1957. Gr.-8°, 196 S. — Preis nicht mitgeteilt.

von Hildebrand, Dietrich, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.* Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 194 S. — Ln. DM 13,80.

Hofmeister, Philipp, *Die christlichen Eidesformen.* Eine liturgie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. München, Zink, 1957. Gr.-8°, VIII und 129 S. — Engl. brosch. DM 12,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957. 8°, 260 S. — Engl. brosch. DM 11,50.

Kierkegaard, Sören, *Entweder/Oder.* Erster Teil. Übersetzt von Emanuel Hirsch. (Gesammelte Werke, 1. Abt.) Düsseldorf, Diederich, 1956. 8°, XV und 510 S. — Ln. DM 22,—.

Kopper, Joachim, *Die Metaphysik Meister Eckharts.* Eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation. Saarbrücken, West-Ost-Verlag, 1955. Gr.-8°, 137 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Küng, Hans, *Rechtfertigung.* Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. (Horizonte 2.) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957. Gr.-8°, 304 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. v. Konrad Algermissen, Ludwig Böer, Carl Feckes, Julius Tyciak. 1. Lieferung: Aachen—Anath. Regensburg, Pustet, 1957. Lex.-8°, 191 Seiten. — Kart. im Subskr.-Preis DM 9,50.

Liener, Josef, *Leben aus Verantwortung.* Grundfragen der christlichen Sittenlehre. Wien, Seelsorgeverlag-Herder, 1957. 8°, 351 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Löbmann, Benno, *Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 1, hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann.) Leipzig, St.-Benno-Verlag, 1956. 8°, 141 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Lohmeyer, Ernst, *Urchristliche Mystik.* Neutestamentliche Studien. Darmstadt, Gentner, 1956. 8°, 181 S. — Ln. DM 12,80.

Marrou, Henri-Irénée, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum.* Hrsg. v. Richard Harder. Übersetzt v. Charlotte Beumann. Bildteil v. Josef Fink. Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, XIV und 647 S. und 24 Bildtafeln. — Ln. DM 46,—.

May, Georg, *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des*

späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 2, hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann.) Leipzig, St.-Benno-Verlag, 1956. 8°, XXIII und 330 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Pinsk, Johannes, *Schritte zur Mitte.* Christliche Gedankengänge. Zweite erweiterte Auflage. Recklinghausen, Paulus, 1957. 8°, 248 S. — Ln. DM 10,80.

Pritz, Josef, *Franz Werner.* Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert. (Freiburger Theol. Studien, H. 71, hrsg. v. Joh. Vincke.) Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XVI und 302 S. — Kart. DM 21,50.

Rosenberg, Alfons, *Michael und der Drache.* Urgestalten von Licht und Finsternis. Mit einem Geleitwort von Ida Friederike Görres. Olten und Freiburg i. Br., Walter, 1956. 12°, 329 S. — Ln. DM 15,80.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. I/1957. Hrsg. v. den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. Salzburg, Selbstverlag, 1957. Gr.-8°, 248 S. — Kart. DM 21,50.

Schäfer, Arnold, *Probleme der Metaphysik.* Meisenheim/Glan, Hain, 1956. 8°, 125 S. — Brosch. DM 7,40; Ln. DM 8,60.

Schedl, Claus, *Geschichte des Alten Testaments.* II. Band: Das Bundesvolk Gottes. Innsbruck—Wien—München, Tyrolia, 1596. 8°, XVI und 327 S. und 4 Karten. — Preis nicht mitgeteilt.

Schilling, Werner, *Religion und Recht.* (Urban-Bücher) Stuttgart, Kohlhammer, 1957. 8°, 191 S. — Kart. DM 3,60.

Schönfeld, Walther, *Über die Heiligkeit des Rechts.* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1957. 8°, 61 S. — Kart. DM 4,80.

Scholz, Franz, *Benedikt Sattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde.* (Freiburger Theol. Studien, H. 70, hrsg. v. Joh. Vincke.) Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XVI und 264 S. — Kart. DM 16,—.

Schütte, Johannes, SVD, *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse.* Versuch einer missionarischen Deutung. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 21, hrsg. v. Thomas Ohm OSB.) Münster, Aschendorff, 1957. Gr.-8°, XLI und 394 S. — Kart. DM 29,50.

Setién, José Maria, *Naturaleza juridica des estado de perfección en los Institutos Seculares.* (Analecta Gregoriana, vol. LXXXVI.) Romae, Gregoriana, 1957. Gr.-8°, XX und 207 S. — Brosch. $ 3,50.

von Speyer, Adrienne, *Achtzehn Psalmen.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957. Kl.-8°, 157 S. — Preis nicht mitgeteilt.

von Speyer, Adrienne, *Kreuzeswort und Sakrament.* Ebd. 1957. 84 S.

von Speyer, Adrienne, *Kolosserbrief.* Ebd. 1957. 135 S.

Stakemeier, Eduard, *Konfessionskunde heute.* Im Anschluß an die „Symbolik" Johann Adam Möhlers. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 1.) Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1957. Gr.-8°, 87 S. — Kart. DM 4,90.

Studer, Basilius, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus.* (Studia Patristica et Byzantina, H. 2, hrsg. v. Joh. M. Hoeck OSB.) Ettal, Kunstverlag, 1956. Gr.-8°, XVII und 141 S. — Kart. DM 13,80.